

ATVIRO ŽODŽIO MĖNRAŠTIS

1997 VASARIS - FEBRUARY Nr. 2 (286) $ 1.50

akiračiai

ANTANAS MACEINA: DOKTRININIS INTELEKTUALAS XX AMŽIAUS LIETUVIŲ KULTŪROJE

Šis kritinis etiudas galėtų būti nusakytas kaip stipriai vėluojantis reagavimas į Antano Maceinos *Raštų* antrąjį tomą, skirtą socialinei filosofijai.[1] Maceinos *Raštų* antrasis tomas dienos šviesą išvydo 1992 metais, todėl belieka vadovautis principu „geriau vėliau, negu niekad". Kita vertus, niekaip negaliu atsikratyti minties, kad šitas iškilus, talentingas, bet didžiai kontroversiškas (o neretai tiesiog reakcingas ir nebrandžiam, nekritiškam protui pavojingas) lietuvių mąstytojas nūdienos Lietuvoje taip ir nesusilaukė nuodugnios kritinės analizės. Aiškus, artikuliuotas mąstymas ir kalbėjimas šioje vietoje nuolatos nusileidžia ir yra išstumiamas nedrąsių, atsargių užuominų ir neaiškių formuluočių bei minties dviprasmybių. Vienintelis Arvydas Šliogeris ryžosi prabilti apie kanonizuotų tarpukario Lietuvos filosofų (Stasio Šalkauskio, Antano Maceinos ir Juozo Girniaus) paradoksalų ir net liūdną likimą nūdienos Lietuvoje. (Išties, kas gali būti liūdnesnio, graudesnio ir paradoksalesnio už kanonizuotą filosofą?) Šiuo savo rašiniu norėčiau prisidėti prie Šliogerio pradėtos intelektualinės stabmeldystės – beje, akivaizdžiai išplitusios XX amžiaus Lietuvoje – kritinio identifikavimo ir apmąstymo.

Tai anaiptol nereiškia, kad reikia į darbą paleisti turtingą intelektualinio chamizmo raiškos priemonių arsenalą, laidant kandžias, bet kartu ir plokščias, banalias ar net kvailas replikas šiuolaikinei lietuvių kultūrai neabejotinai nusipelniusio, lietuviškąjį intelektualinį horizontą ženkliai įtakojusio ir praplėtusio mąstytojo atžvilgiu. Juo labiau neverta griebtis *ad hominem* argumentų, suponuojančių nebent intelektualinį farsą ir visuomet slystančių tikros teorinės ir apskritai intelektualinės dramos (kokią neišvengiamai patiria kiekvienas kūrybingas, ambicingas ir jautrus protas) paviršiumi. Didelės, talentingos asmenybės aklas, nirtulingas ir fanatiškas garbinimas, iš vienos pusės, ir/ar žūtbūtinis pasiryžimas ją sumaišyti su žemėmis, „pastatyti į vietą", kuo skaudžiau įgelti ir panašiai, iš kitos, net nėra paprastas *coincidentia oppositorum.* Tai ne priešybių sutapimas, o veikiau dvi viena kitą papildančios baudžiauninko sielos apraiškos, kuriose nė su žiburiu nerasi tikros pagarbos ir ją įprasminančios kritinės distancijos bei analizės.

Todėl man rūpi ne sensacingai nuvainikuoti Maceiną (o per jį – ir visą tarpukario Lietuvos filosofiją; kaip minėjau, nė nesiruošiu šito daryti), o pamėginti aiškintis, kaip XX amžiaus lietuvių kultūroje pasirodo indoktrinuotas, t.y. savo teorines konstrukcijas ideologijomis ar politinėmis doktrinomis ramstantis ir pastarosioms savo filosofinę teorinę koncepciją subordinuojantis bei aukojantis intelektualas. Žinoma, „indoktrinuotas intelektualas", griežtai svarstant, yra *contradictio in adjecto* – juk modernieji literatūros, akademiniai, ekspertiniai intelektualai ir nepriklausomi tyrinėtojai (nė neminint vadinamųjų *public intellectuals*, t.y. viešosios erdvės intelektualų, kraštutinės specializacijos išvengiančių ar sąmoningai neeksponuojančių visuomenės ir kultūros kritikų) išsikristalizavo kaip autonomiška sąmoningumo agentūra, savosiose visuomenėse atliekanti kritinę-kontrolinę funkciją, t.y. intelektualinės blogio prevencijos funkciją, o sykiu ir apsauganti savąsias visuomenes nuo indoktrinacijos bei kontroliuojančių struktūrų, institucijų ir idėjų sakralizacijos/mistifikacijos.

Šioje vietoje man magėte maga pakartoti jau ne sykį išmėgintą teorinį „derinį" ir subordinuotus, kažkam tarnaujančius, į socialinę praktiką orientuotus, už „grynųjų" intelektualų sukurtas idėjas bei teorijas kovojančius ar jas populiarinančius intelektualus pavadinti tiesiog inteligentais. Bet šiai analizei pasirinkto teorinio konteksto ir probleminio židinio atžvilgiu tokia perskyra neveiktų, o gal net ir būtų klaidinanti. XIX ir XX amžių idėjų istorija išraiškingai byloja, kad moderniojoje Europoje susiformuoja ne tik aukščiau visų ideologijų pakylantys, t.y. ideologiškai sekuliarizuoti, intelektualai, bet ir indoktrinuoti (ar net doktrininiai) intelektualai. Įvyksta akivaizdi teorinės sąmonės inversija: filosofija ir apskritai teoretizavimo galia (savanoriškai, neveikiant jokiai išorinei politinei prievartai ar brutaliai jėgai) nusilenkia ir klusniai atsiduoda į politinės galios sferą apeliuojančiai ar besiveržiančiai doktrinai. Dar daugiau – teorinė mintis save legitimuoja ir įprasmina per socialinę, politinę ar religinę doktriną. Teorinė mintis, analizė ir ekspertizė tampa politinės galios projekcijomis. Kaip pasakytų Algis Mickūnas, tai technokratijos eros pradžia. Pridurčiau: sykiu ir ideologijų eros bei socialinio konstruktyvizmo aušra.

DOKTRININIAI INTELEKTUALAI XIX IR XX AMŽIAIS

Kalbėdamas apie doktrininius intelektualus, turiu omeny ne Giovannį Gentilę, Martiną Heideggerį ar panašius atvejus, kada įžymūs teoretikai ir intelektualai paprasčiausiai koketavo ar net kolaboravo su reakcingais politiniais režimais. Jei doktrininius intelektualus suvesčiau į kolaboracionizmą ir intelektualo konfliktus su sąžine ar net jo/jos išpažintų idealų išdavystę, arba neišvengiamai supaprastinčiau svarstomąją problemą, arba (idant šito išvengčiau) turėčiau apleisti socialinės filosofijos erdvę ir pereiti į gan griežtai specifikuotą etinės problematikos plotmę. Būtent šito ir nenorėčiau daryti. (Juolab, kad tikrai nevertėtų iš akių išleisti gajumo ir svarbos to sąmonės fenomeno, kurį XIX amžiaus viduryje arabų kraštuose aptiko ir aprašė Gobineau, o XX amžiuje įspūdingai interpretavo Czeslawas Miloszas: tai ketmanas – tikrųjų savo pažiūrų slėpimas, prisitaikant prie totalitarinio/autoritarinio režimo arba itin represyvių normatyvinių sistemų, veikiančių beveik visose šiuolaikinėse visuomenėse ir kultūrose. Galima būtų kuo puikiausiai išplėsti ketmano sąvoką, pademonstruojant, kaip jo atmainos veikia Rytų ir Vidurio Europos žydų gyvenime arba politinio korektiškumo doktriną išpažįstančiose JAV institucijose. *Prisišliejimas prie doktrinos/normatyvinės sistemos ar net entuziastingas, demonstratyvus jos išpažinimas ne vienam/vienai tampa tikrųjų savo pažiūrų maskavimo būdu).*

Doktrininio intelektualo susiformavimas XIX amžiuje veikiau žymi tam tikrą klasikinių doktrininių/šventraščio religijų (judaizmo, krikščionybės ir islamo) mokovų socialinę konversiją ar net grupinę asimiliaciją. Judaizmo rabinas, krikščionybės teologas ir/ar kunigas, islamo teologas-juristas įsikūnija į socialinėje praktikoje panirusį ideologą, kurio užnugaryje stovi socialinei inžinerijai pajungta, suinstrumentinta, ideologinėms manipuliacijoms paruošta religinė doktrina. Ideologijų eros kulminacija – XIX ir XX amžiai – pagimdė ir naująjį ideologo tipą. Jei Antoine'as Louis Claude'as, grafas Destutt de Tracy (1754-1836), savo keturių tomų veikale *Elements d' idéologie* pirmasis eksplikavęs ideologijos sąvoką (*idéologie* – idėjų mokslas), ideologus apibrėžė tiesiog kaip idėjų žmones, tarpininkaujančius tarp idėjų sferos ir socialinio pasaulio (*les idéologues* – tai apšviestasis visuomenės „avangardas"), tai naujasis ideologo tipas, galutinai susiformavęs XIX amžiaus pabaigoje, veikiau reprezentuoja politinės galios sferoje funkcionuojančio/siekiančio funkcionuoti sekuliaraus socialinio veikėjo tarpininkavimą tarp sociumo ir fundamentalaus politinio projekto, sublimuoto religinės ar mokslinės/filosofinės doktrinos pavidalais.

Doktrininio intelektualo atsiradimą bei jo/jos laikysenos susiformavimą nemenka dalimi sąlygojo ir XVIII - XIX amžiais įvykę milžiniški poslinkiai ir įspūdingi laimėjimai gamtos moksluose. Nė neminint Darwino, tokie jo pirmtakų veikalai kaip Lamarcko *Philosophie zoologique* ir Buffono *Histoire naturelle de l'homme* esmingai įtakojo scientizmo – gamtamokslio metodų ir prieigų perkėlimo į humanistiką – iškilimą XIX amžiaus Europoje. Dar daugiau – žūtbūtinis humanitarų pasišovimas patobulinti žmogaus studijas griežtesniais moksliniais (kaip taisyklė – empiriniais ir kiekybiniais) metodais paskatino antropologijos atsiradimą: o pastaroji, kaip žinia, į pasaulį atėjo pirmųjų lyginamųjų rasistinių teorijų pavidalu. Fantastiškas XIX šimtmečio įtikėjimas į Darwino evoliucijos teoriją ir nepaliaujamą pažangą visose gyvenimo srityse, įskaitant ir nuolatos progresuojantį pasaulio pažinimą bei kumuliatyviai augantį žmogiškąjį žinojimą, peraugo ne tik į socialdarvinistines teorijas socialiniuose moksluose (beje, tai buvo neįkainojamos vertės intelektualiniai pamatai, pakloti nacionalsocializmo ideologinei-kultūrinei legitimacijai), bet ir į patį tikriausią metodologinį fanatizmą, o ilgainiui – ir į doktrinierišką kretinizmą.

Kaip eksperimentinis-matematinis pasaulio modeliavimas ir/ar galingai sintezuojanti Vakarų teorinė mintis netikėtai subrandina pamėklišką mutantą (kvazireliginį tikėjimą mokslinėmis teorijomis, mokslinį doktrinieriškumą ir intelektualinį prozelitizmą – visa tai byloja, kad sudoktrinintas mokslas ir indoktrinuotas santykis su mokslu nenumaldomai virsta erzacreligija), matome iš rasistinių teorijų plėtros. Iš pažiūros nekalta, istoriniu pesimizmu alsuote alsuojanti Arthuro de Gobineau studija *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853 - 55) – istorija, antropologija ir lingvistika pagrįsta sintetinė, tarpdisciplininė, lyginamoji studija – paskatino daugybę reakcingų rasistinių rašytojų griebtis savo dvasia eschatologinių ir apokaliptinių neišvengiamos arijų rasės („rasė" šios orientacijos humanistikoje ir socialiniuose moksluose tampa paprasčiausiu gamtamokslinės „rūšies" pakaitalu) degradacijos ir žūties interpretacijų.

Anglijoje Gobineau teoriją paraleliai išplėtojo Robertas Knoxas savo veikalu *Races of Men* (kadangi šį veikalą jis publikavo 1850 metais, t.y. anksčiau už Gobineau *Essai*, Knoxą galima laikyti ne tik kongenialiu Gobineau, bet tiesiog angliškuoju Gobineau), o taip pat ir Jameso Hunto įkurta bei vadovauta Londono antropologų draugija. Rasizmas, kaip įtakinga to meto antropologinė teorija/socialinė doktrina, tampa savotišku metadiskursu, įtakojančiu ne tik rasistinius, bet ir rasės fenomeną sureikšminančius intelektualus. (Anglų kalboje semantiškai prisodrintos priesagos dėka atsiranda principinė perskyra tarp būdvardžių *racist* ir *racialist*; būtent šį skirtumą aš ir turiu omeny.) Rasizmas, kaip metadiskursas (arba užnugarinė sąmonė, Algio Mickūno terminu pasinaudojant), įtakojo net tokius liberalius intelektualus

kaip Hippolyte'as Taine'as (tai šis rafinuotas meno ir kultūros istorikas, įdomus mąstytojas ir žaižaruojantis eruditas savo monumentaliame veikale *Histoire de la littérature anglaise* (1863) teigė, jog civilizaciją sukuria trys pagrindiniai elementai: rasė, aplinka ir momentas; tai jis nuoširdžiai manė, jog žmonės istoriškai buvo suvienyti „kraujo ir dvasios benduomenės") ir Ernestas Renanas (pastarasis buvo didžiai įtakotas Gobineau).

Žinoma, negalima nematyti didžiulio skirtumo tarp nacionalizmą ir rasizmą netiesiogiai įtaigojusio liberalaus, kilniadvasiško, bet nenuoseklaus, eklektiško Herderio (ypač didelį poveikį XIX amžiaus doktrininiams intelektualams padarė tokios jo sąvokos kaip *Volksseele* ir *Volksgeist*, užmestos kaip škicai, bet nepakankamai eksplikuotos veikaluose *Auch eine Philosophie der Geschichte* ir *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) ir *Blut und Boden* tipo nacionalizmo. Lygiai taip pat nevalia dėti lygybės ženklo tarp Gobineau pesimistinės istorijos filosofijos ir didžiai optimistinės, džiaugsmingos Hitlerio istorijos doktrinos. Intelektualo atsakomybė už jo/jos sukurtosios teorijos praktines implikacijas ar net politines pasekmes yra pernelyg sudėtinga problema, kad būtų galima lengva ranka sulyginti teorinius klystkelius ir politinį bei moralinį cinizmą. Bet tikrai yra prasmės kalbėti apie atsakomybę tų, kurie sąmoningai sudoktrinina teorijas ir indoktrinuoja žmonių sąmonę. Šitą kuo puikiausiai galima padaryti ir su savo paties sukurta teorine konstrukcija, ir su svetimomis teorijomis.

Būtent tai pasakytina apie tolimesnę plėtrą rasizmo, kuris iš kvazimokslinės teorijos vis labiau artėjo prie erzacreliginės doktrinos (per „antroposociologines" biologinių deterministų ir socialdarvinistų Georges'o Vacher de Lapuge'o ir Otto Ammono idėjas Prancūzijoje ir Vokietijoje), pabrėžiančios ne tik arijų viršenybę prieš kitas rases, bet ir neišvengiamą kiekvienos rasės likimą. Jungčių tarp kūno ir sielos charakteristikų paieškos ankstyvajame, t.y. antropologiniame rasizme eventualiai virto visiška žmogaus desakralizacija, o galiausiai – fizinės ir socialinės egzistencijos lygmenų suplakimu. Nenumaldomai aiškėjo, jog rasizmas vis labiau atsikrato mokslinio mąstymo apnašų sluoksnio ir apnuogina savo tikrąją esmę reikšdamasis kaip fundamentalus politinis projektas, padabintas mokslinės doktrinos inkrustacijomis.

Jei Ernsto Haeckelio veikale *Die Welträtsel* (1899) dar randame darviniškojo „monizmo", tai Langbehno *Rembrandt als Erzieher* (1890) ir Drumont'o *La France juive* (1886) matome tik amžinojo arijų priešo, t.y. pasaulinės žydijos, paieškas ir „demaskavimą". Nevertėtų iš akių išleisti ir Gustave'o Le Bono darbų iš socialinės psichologijos, pabrėžusių ypatingą rasinio faktoriaus svarbą. Tiek jau minėtajam Drumont'ui, tiek Lagarde'ui, 1876 metais išleidusiam savo *Deutsche Schriften*, tiek įžymiajam kompozitoriui Richardui Wagneriui, 1850 metais publikavusiam antisemitizmo klasika tapusį savo veikalą *Judentum in der Musik*, žydai tampa galutinai išaiškintu, pagaliau atidengtu amžinuoju arijų priešu. Mokslo ir teoretizavimo, kaip matome, čia lieka ne per daugiausiai.

Doktrininiam intelektualui būtinas priešas. Naujojo tipo ideologo mąstymas yra tiek negatyviai ir empiriškai determinuotas, jog be didžiosios negatyvios inspiracijos, t.y., tikro ar įsivaizduojamo priešo, jo teorinė konstrukcija nė nepajuda iš vietos. Ideologas *par excellence* (kuris, kaip minėta, jau XIX šimtmetyje sutampa ir net visiškai susilieja su doktrininiu intelektualu) siekia net ne operacionalizuoti sąvokas ar teorijas, o veikiau sudoktrininti jas, aktyviai veikdamas ir sykiu apeliuodamas į masinę sąmonę. Tai daroma anaiptol ne švietimo ar žmonijos tobulinimo sumetimais: doktrininis intelektualas/ideologas savo tikrąjį pašaukimą suranda masių sąmonės įkvėpime, aktyvinime, o kartu ir masių socialinėje bei politinėje mobilizacijoje. Tam kuo puikiausiai tinka ir religinio jausmo invokacijos, ir socialinio ar net klasinio sąmoningumo žadinimas. Doktrininis intelektualas siekia ne paaiškinti tikrovę, o pakeisti ją ar bent jau dalyvauti jos pakeitime. Galima kalbėti apie religinę pasaulio ar pomirtinę Kristaus transfigūraciją, bet tuo pat metu turėti omeny labai žemiškus ir realius socialinius pokyčius. Šia prasme visos socialinės revoliucijos yra lydimos religinio jausmo nubudimo ir apskritai religingumo suintensyvėjimo bei pakilimo. Bet neužbėkime analizei už akių.

Ikihitlerinio rasizmo kulminacija, kaip žinia, tapo Wagnerio žento Houstono Stewarto Chamberlaino *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts* (1899) ir jauno Austrijos žydo, vieno iš pačių garsiausių antisemitų XIX ir XX amžių sandūroje Otto Weiningerio *Geschlecht und Charakter* (1903) – tai veikalai, kuriais žavėjosi pats Hitleris, Weiningerį vadinęs vieninteliu pagarbos vertu žydu. Be jokios abejonės, Weiningerio atvejis priklauso tam antisemitizmo pasaulinį triumfą iliustruojančiam žydų paniekos sau ir nepilnavertiškumo jausmo kompleksui, kurį vokiečių-žydų rašytojas Theodoras Lessingas taikliai pavadino *juedischer Selbsthass* – žydų neapykanta sau (kurios, įžvalgiu Isaiah Berlino pastebėjimu, buvo paliesti ir Walteris von Rathenau, ir Simone'a Weil, ir net Karlas Marxas[2]). Bet tai nekeičia reikalo esmės. Prieš mus – tragiškai iškalbingas pavyzdys (ko gero, nenusileidžiantis ir paties Marxo pavyzdžiui), bylojantis, jog doktrininiai intelektualai žmonijos tragedijas (vardan išrinktosios grupės – klasės, tautos ar rasės) priartina gerokai labiau nei jų sudoktrininami tekstai (rasizmo atveju – tai palyginti nekalti Gobineau ir ypač Herderio veikalai; bet lygiai tą patį galima padaryti ir su šventraščiais).

XIX amžiaus doktrininiai intelektualai ryškiai pasireiškė ir politinio mesianizmo, arba mesianistinio nacionalizmo (pasinaudojus Jacobo Leibo Talmono terminais) atvejais. Politinis mesianizmas kone tobulai įkūnija politinį projektą, pridengtą kultūrinės, metafizinės ar religinės vizijos šydu. Jules'io Michelet *Le Peuple* ar Giuseppe's Mazzini'o *Roma Terza* vizija yra ne kas kita, o meilė *savajai grupei* (Michelet atveju tai – veikiau *les misérables*, varguoliai ir liaudis, tuomet, kai Mazzini prabyla į egalitariškai traktuojamą visą italų tautą), sumišusi ir neatpainiojamai susipynusi su giliu religiniu jausmu. Šis religingas nacionalizmas dar akivaizdesnis Adomo Mickevičiaus atveju. Jei Michelet Prancūzų revoliuciją vadina didžiąja prancūzų auka viso likusio pasaulio laisvės ir laimės labui (būtent todėl Prancūzija, pasak Michelet, ir atiduoda pasauliui savo kūną ir kraują), o Mazzini istorines italų tautos kančias (kurias panaikinti ir siekia didysis *Risorgimento*) apipina krikščioniškąją martirologiją skleidžiančiomis poetinėmis kalbos figūromis, tai Mickevičius ateisiantį lenkų tautos prisikėlimą prilygina net Kristaus Gelbėtojo pomirtinei transfigūracijai.

Savaip tarpininkaudamas tarp Michelet revoliucinio mesianizmo ir Mazzini'ui būdingo mesianistinio nacionalizmo, Adomas Mickevičius iškyla kaip visai Rytų ir Vidurio Europai didžiai simboliška figūra (emigrantas, kovojantis ne tik už savosios, bet ir už kitų tautų laisvę bei politinę emancipaciją). Iškalbingi net jo biografijos faktai: pradėjęs šią savo veiklą Paryžiuje slavų tautų literatūros istorijos paskaitomis *College de France*, 1853 m. jis vyksta į Italiją organizuoti lenkų legioną kovai už Mazzini'o išsvajotąjį *Risorgimento*. Žinoma, tai kone paradigminis tautų pavasario pavyzdys.

Gerokai mažiau simpatingas buvo rusiškasis mesianistinis nacionalizmas. Bet apie jį užsiminti verta pirmiausia todėl, kad mes pagaliau visiškai priartėjome prie to idėjų, socialinių vizijų bei intelektualinių laikysenų konteksto, kuris didžiai įtakojo Antaną Maceiną. Nesvarbu, ar mes kalbėtume apie XIX a. Rusijos slavofilus ir zapadnikus (vakarietintojus), ar apie Michailo Pogodino inicijuotą, o Nikolajaus Danilevskio galingai išplėtotą panslavizmo doktriną, ar apie moderniąją rusų religijos filosofiją, ar apie Maceiną stipriai įtaigojusią rusų apokaliptinę istorijos filosofiją, ar apie vadinamojo nihilizmo bangą, paskatintą Turgenevo romano *Tėvai ir vaikai* personažo gamtotyrininko Bazarovo sugestyvumo, peršasi tik viena išvada: visi didžiausieji XIX-ojo šimtmečio rusų rašytojai bei mąstytojai ir buvo patys tikriausi doktrininiai intelektualai (su tam tikromis išlygomis išimtimis laikytini tik tokie socialiniai kritikai, kaip Piotras Čaadajevas ir Aleksandras Hercenas).

Kalbant apie rusiškąjį mesianistinį nacionalizmą, ne vienam kyla pagunda jį susieti su Dostojevskio dienoraščiais ir romanu *Kipšai*. Kad ir kiek atstumiančiai mįslinga būtų Dostojevskio panieka žydams, lenkams ir apskritai katalikams, nė neminint rusų tautos – kaip Dievo nešėjos – literatūrinio įvaizdžio ir kitų detalių, smelkte persmelktų nuožmaus nacionalizmo, sumišusio su tokiu pat nuožmiu religingumu, mūsų svarstomosios problemos požiūriu gerokai įdomesnis būtų kitas atvejis. Pastarasis reprezentuoja ne tik mesianistinio nacionalizmo ir specifiškai rusiško panslavizmo derinį, bet ir kone klasikinę doktrininio intelektualo laikyseną.

Aptariamasis atvejis – garsusis parafilosofinis Nikolajaus Danilevskio veikalas *Rusija ir Europa* (1869). Tai profesionalaus gamtotyrininko (botaniko) parašyta milžiniška studija, tyrinėjanti vieną iš pamatinių to meto istorijos filosofijos problemų – pasaulinės istorijos formos problemą. Atmetęs žmonijos sąvoką kaip perdėm biologinį konceptą, Danilevskis visą pasaulinės istorijos turinį suvedė į cikliškai besiskleidžiančius, mirtingus kultūrinius-istorinius tipus. Terminas „kultūriniai-istoriniai tipai" jo koncepcijoje visiškai išstumia terminą „kultūra". Pateikęs morfologinę istorijos interpretaciją (kurios ištakos slypi ilgą laiką menkai težinoto vokiečių istoriko Heinricho Rückerto kultūrinių tipų ir jų vidinio laiko teorijoje; kol šioji aplinkybė neišaiškėjo, Danilevskis buvo klaidingai laikomas visos kultūros morfologijos pradininku ir pagrindėju, o Oswaldą Spenglerį buvo paskubėta paskelbti – ir visiškai nepagrįstai – Danilevskio veikalo plagiatoriumi), Danilevskis sukūrė stambų įnašą ir į civilizacijos teoriją, ir į lyginamąsias civilizacijų studijas, ir į bendrąją kultūros teoriją. Bet morfologinė kultūros koncepcija Danilevskį domino dėl visiškai kitokių – anaiptol ne teorinių – priežasčių. Tikroji *Rusijos ir Europos* autoriaus intencija buvo kita.

Visi kultūriniai-istoriniai tipai (ar net kultūrpsichiniai, t.y. pasaulėjautos, tipai), pasak Danilevskio, gimsta, išsiskleidžia ir nuvysta. Toks likimas ištiko ne tik antikinį graikų ir romėnų pasaulį, senovės Egipto karalystę, iškiliąją senovės persų kūriniją ar didingąją vedų epochos Indiją. Mūsų akyse vysta ir į nebūtį traukiasi ir modernioji Vakarų civilizacija. Vakarų kultūrinis-istorinis tipas eina į pabaigą, todėl

naująja pasaulio kelrode žvaigždė neišvengiamai taps Rusijos kultūrinis-istorinis tipas. Pastarasis dar tik gimsta ir net nepradėjo skleistis. Šioje vietoje galima nesunkiai atidengti ir kūrinio pavadinimo simbolinį kodą. Taip, ponios ir ponai, Rusija – ne Europa. Morfologinis metodas prikišamai rodo, jog tikrai neverta taukšti apie kažkokį Rusijos ir Europos civilizacinės ateities sinchronizavimą. Rusija turi savo didingą ateitį ir iškilų istorinį kelią, todėl jai nepakeliui su krizės apimtais, nedvasingais, tik mokslo ir technikos laimėjimais savo gyvastį palaikančiais Vakarais. Tad istorinis slavofilų ir zapadnikų ginčas baigtas. Kaip galima Rusijos istorinį likimą ir aukštą misiją susieti su žlungančiu Vakarų kultūriniu-istoriniu tipu ir tokiu būdu savo šaliai linkėti pražūties?

Štai čia yla galutinai išlenda iš maišo. Akies mirksniu kone neatpažįstamai pakeitęs visą savo interpretacinį žodyną bei kūrinio stilistiką, Danilevskis rūsčiai su patriotine širdgėla prabyla apie kraujuojančias Rusijos geopolitikos žaizdas. Gėdingas karo pralaimėjimas Turkijai Danilevskio tezaure virsta didžiuoju Rytų klausimu, o Habsburgų imperijos ir carinės Rusijos politinis konkuravimas bei trintis įvardijami skambiu slavų ir germanų pasaulių nesuderinamumu. O kur dar romaniškoji Europos dalis, nė kiek neartimesnė Rusijai už germaniškąją. Kur, pagaliau, ir kitos slavų tautos, įkalintos Habsburgų imperijoje ir atkirstos nuo savo gyvybinių, amžinai maitinančių syvų – didžiosios rusų tautos. Vadinasi ...

Nieko kito nebelieka, o tik suvienyti visas išblaškytas, susvetimėjusias, pavergtas slavų tautas ir sutelkti jas į galingą slavų valstybę. Nereikia nė sakyti, kad tik Rusija gali imtis tokios didingos misijos. Didžiosios slavų konfederacijos sostine taps Cargradas. Rusijos istorinė paskirtis bus įvykdyta – slavų tautos bus suvienytos į galingiausią pasaulio valstybę. Visas dabarties karines bei politines nesėkmes bus galima pamiršti arba traktuoti kaip juokingą nesusipratimą. (Panslavizmo genezės metmenys yra daugmaž aiškūs: Turkijos karinės pergalės pažemintai, savo įtaką Europoje ir Azijoje prarandančiai Rusijai panslavizmo reikėjo ir kaip ateities politinio projekto, ir kaip mobilizuojančios ideologinės konstrukcijos; Fichte's *Kreipimaisi į vokiečių tautą* braižė pangermanizmo sąmonės žemėlapio kontūrus tuo metu, kada Vokietija buvo atvirai paniekinta ir pažeminta Napoleono invazijos; akivaizdu. kad pangermanizmas ir panslavizmas susiformavo tarpusavio negatyvios priklausomybės dėka; akivaizdu ir tai, kad tokia simbolinė kompensacija anaiptol nėra politiškai nekalta – ji akivaizdžiai atlieka geopolitinių projektų intelektualinės ir kultūrinės legitimacijos funkciją).

Bet man labiausiai rūpi parodyti, kaip Danilevskio atvejis atidengia paradigminius doktrininio intelektualo laikysenos bruožus. Morfologinis metodas (persmelkiantis visas kultūros ir sąmonės formas, todėl atveriantis matematikoje, fizikoje, dailėje, architektūroje, muzikoje, astronomijoje, grožinėje literatūroje, technikoje ir filosofijoje įkūnytą epochos stilių bei kultūros fizionomiką) ir įžvalgi morfologinė kultūros interpretacija Danilevskio koncepcijoje neabejotinai atlieka fakultatyvines, pagalbines funkcijas, t.y. aiškiai aptarnauja politinę doktriną ir ideologinę konstrukciją. Kultūros teorija ir (para)filosofinė koncepcija ne tik nusilenkia ir subordinuoja save politinei doktrinai bei ideologinei konstrukcijai: dar daugiau – per pastarąsias jos politiškai įsiformina bei įsiteisina. Danilevskiui rūpi ne paaiškinti istoriją ir kultūrinius - istorinius tipus, bet pakeisti politinių jėgų balansą ir perskirstyti politinius vaidmenis istorinėje pasaulio dramoje. Jis – politinis kunigas ir sykiu erzacteologas, arbitrariškai nusprendžiantis, kokia tauta yra Dievo išrinkta, o kokia – ne; jis žino istorinės ir politinės predestinacijos paslaptį. (Kone visi moderniojo nacionalizmo pranašai turi politinio kunigo ir erzacteologo bruožų: šiuo požiūriu nacionalizmo pranašai ir ideologai kone tobulai išreiškia pačią doktrininio intelektualo esmę.)

Trumpai tariant, pasaulį reikia ne paaiškinti, o pakeisti. Ši nemarioji vienuolikta Marxo tezė apie Feuerbachą pasako viską apie ideologijų ir socialinio konstruktyvizmo eros pradžią. Nacionalizmo tyrinėtojas gilinasi į autonomiškų individų susisiejimo į tautą ir laisvanoriško įsipareigojimo jai paslaptį, tuomet, kai nacionalizmo ideologas kuria, telkia pačią tautą, sykiu apsaugodamas ją nuo priešų (tautos subūrimo tikslais priešą paprastai tenka tiesiog įsivaizduoti arba išgalvoti). Ideologija/doktrina tiesą sutapatina su pasaulio keitimu, su pačia tikriausia sąmoninga pasaulio transformacija. Jei teoretikas tiesą visada apibrėš pagal klasikinę Tomo Akviniečio definiciją (*adequatio rei et intellectus*) apibūdindamas ją kaip tikrovės ir proto atitikimą, ideologas tiesą neišvengiamai sutapatins su veiksmu. Tuo aš nė neketinu pulti įrodinėti, jog teoretikas ir ideologas (šiame kontekste juos dar geriau nusakytų terminai „ekspertinis/kritinis intelektualas" ir „doktrininis intelektualas") yra nesutaikomos priešybės (idealiai modeliuojant – žinoma, nesutaikomos). Realiame gyvenime teoretikas ir ideologas neretai gan taikiai koegzistuoja vieno ir to paties intelektualo asmenyje bei sąmonėje. Tai pasakytina ne tik apie Marxą, bet ir apie Adorno, Benjaminą, Marcusę, Sartre'ą ir panašius hiperkritiškus, radikalius intelektualus, nė neminint kitų kraštų ir mokyklų marksistų.

Žodžiu, įvairios stambios, įtakingos doktrinos (tokios, kaip antai: marksizmas, rasizmas ir politinis mesianizmas su visais politiniais - praktiniais savo vediniais, įskaitant bolševizmą, nacionalsocializmą ir fašizmą) XIX ir XX amžiais ne kartą reiškėsi kaip užnugarinė sąmonė ir sykiu metadiskursai, apie kuriuos sukosi ir dėstėsi įvairios – nevienodos savo rafinuotumu, autoritetingumu ir sugestyvumu – teorinės ir ideologinės konstrukcijos bei jų konsteliacijos. Santykis su šiais epochos metadiskursais, t.y. įtakingomis, kultūriškai ir intelektualiai gerai kontekstualizuotomis, netgi, sakyčiau, sublimuotomis, doktrinomis, ir tampa tikruoju socialinių teorijų vertės kriterijumi, o sykiu ir takoskyra tarp ekspertinių/kritinių intelektualų ir doktrininių intelektualų.

Doktrina – tai savotiška mokslinio metodo karikatūra. Tiek metodologinis fanatizmas, tiek doktrineriška sąmonė tariasi aptikę universalų visraktį, kuriuo galima viską paaiškinti, atrakinti visus užraktus, pakeisti pasaulį norima linkme, t.y. perkonstruoti ir permodeliuoti tikrovę. Kitaip tariant, doktrina – išsigimęs scientizmo kūdikis, socialinį pasaulį prilyginantis gamtai, su socialine tikrove norintis žaisti taip pat, kaip eksperimentine gamtotyra užsiiminėjantis tėtušis žaidžia su ne tik pasipriešinti, bet ir atsakyti negalinčia gamta. Doktrina yra tai, kas lieka iš filosofijos, teologijos, religijos ir mokslo po ideologo skalpelio chirurginės intervencijos. Doktrina yra tai, kuo neišvengiamai pasibaigia pažangiausių ir tobuliausių metodų paieškos. Bėda, žinoma, slypi ne pačiame metode, o požiūryje į jį bei santykyje su juo.

Toks ideologinio Mido prisilietimas, kaip minėta, gali ištikti ne tik mokslą ir filosofiją, bet ir religiją bei teologiją. Kai tik pamėginama socialinį pasaulį reorganizuoti pagal mokslinės, filosofinės, šventraštinės ar teologinės konstrukcijos principus, mes susiduriame su pačia tikriausia socialine inžinerija. (Nė nemiintu gerai žinomo fakto, kad didžiosios šventraštinės-doktrininės religijos jau pačios savaime yra ne tik reveliacijų rinkiniai, bet ir teologinių, etinių ir net juridinių doktrinų kompendiumai. Slapstymasis už šių doktrinų, apeliuojant į sekuliarų socialinį pasaulį ar net pertvarkant jį, yra ne kas kita, o paprasčiausia sekuliarinė-politinė religijų redoktrinizacija.) Šioji aplinkybė galėtų naujai nušviesti ne tik nacionalistinius ar reakcingus ksenofobinius sąjūdžius, bet ir tą patį religinį fundamentalizmą. Pakanka dirstelėti į arabų kraštų arba Izraelio fundamentalistų vadus (kad ir velionius ajatolą Khomeinį arba rabiną Kachanę), idant įsitikintum, jog XX amžiuje net imamai ir rabinai nesunkiai tampa doktrinų architektais ir ideologais.

Štai kodėl neverta stebėtis tuo, kad mūsų šimtmetyje atsiranda ir išplinta toks paradoksalus reiškinys, kaip reakcingi, indoktrinuoti ir kitus indoktrinuojantys intelektualai. Pastaruosius reikia aiškiai ir nedviprasmiškai atskirti nuo tų filosofų ir sociologų, kurių teorijos (ne doktrinos!) turi pavojingų praktinių implikacijų ir pasiduoda politinei eksploatacijai (jiems priskirtini ne tik Nietzsche, Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca bei kiti elitarizmo koncepcijos kūrėjai, bet ir kone visa kultūros morfologų plejada su Oswaldu Spengleriu ir Arnoldu J. Toynbee'u priešakyje[3]). Šioji intelektualų kategorija, kad ir kaip būtų, apima tuos, kurie socialinę tikrovę analizuoja ir interpretuoja, o ne rašo jos radikalaus pertvarkymo scenarijus. Tuo tarpu reakcingiausiųjų doktrininių intelektualų apogėjų stebime didžiojoje prancūzų reakcionierių trijulės: Maurice'o Barrèso (1862-1923), didžiausio radikaliojo nacionalizmo įkvėpėjo Prancūzijoje, Charles'io Maurras (1868-1952), integraliojo nacionalizmo teoretiko ir pagrindėjo, nacionalistinio sąjūdžio *Action Française* vado (beje, tiek Barrèso, tiek Maurras būta *Académie Française* tikrųjų narių!), ir Georges'o Sorelio (1847-1922), sindikalizmo teoretiko, moderniosios „socialinės poezijos", t.y., pačios tikriausios socialinės mitologijos, architekto, veikloje bei raštijoje. Šitie intelektualūs ir didžiai reakcingi doktrinieriai galutinai supureno dirvą, kurioje suvešėjo ir Antano Maceinos socialinė filosofija. Bet apie tai – kiek vėliau.

Leonidas Donskis

---

1. Antanas Maceina. *Raštai*, 2 tomas, *Socialinė filosofija* (Vilnius: Mintis, 1992). Toliau tekste cituojama iš šio leidinio. Nuorodos daromos taip pat į Maceinos *Raštų* antrąjį tomą.

2. Žiūr. Isaiah Berlin, *Vienovė ir įvairovė: žvilgsnis į idėjų istoriją*. (Vilnius: Amžius, 1995), p. 196-198.

3. Įdomu, kad Pitirimas Sorokinas morfologines kultūros teorijas priskiria kategorijai sociologinių teorijų, kurias jis vadina „civilizacijų ir aukštųjų kultūrų totalitarinėmis makrosociologijomis". Prie tokių teoretikų Sorokinas priskiria ne tik Danilevskį (kurio morfologinė kultūros interpretacija bendrojoje filosofinėje/sociologinėje koncepcijoje tėra ledkalnio viršūnė), bet ir Spenglerį, Toynbee'į, Feliksą Koneczny, Othmarą Anderlę, Antoną Hilckmaną, t.y. visus garsiausiuosius kultūros morfologus. Žiūr. Pitirim A. Sorokin, *Sociological Theories of Today* (New York and London: Harper and Row, Publishers, 1966), p. 177-240.

(tęsinys sekančiame numeryje)

1997 KOVAS - MARCH Nr. 3 (287) $ 1.50



ATVIRO ŽODŽIO MĖNRAŠTIS

akiračiai

ANTANAS MACEINA: DOKTRININIS INTELEKTUALAS XX AMŽIAUS LIETUVIŲ KULTŪROJE

ANTANO MACEINOS SOCIALINĖS FILOSOFIJOS IŠTAKOS

Moderniojoje lietuvių filosofijoje sunku surasti labiau fragmentuoto ir sykiu mozaikiško mąstymo filosofą už Antaną Maceiną. Didelį poveikį jam darė daugybė įvairių šalių, filosofinių mokyklų ir net kontrastingų, vargiai suderinamų teorinių orientacijų minties atstovų. Vėlyvasis (ar brandusis) Maceina kartas nuo karto cituodavo ir referuodavo tokius iškilius vokiečių filosofus, kaip Jaspersas, Heideggeris, Gadameris, bet net ir nebūnant dideliu Maceinos filosofinio palikimo žinovu nesunku pastebėti, jog lemiamo ar nors kiek esmingesnio poveikio Maceinos filosofijai šie pirmarūšiai, aukščiausio rango mąstytojai tikrai nedarė. Tiek ankstyvojo, tiek vėlyvojo Maceinos veikalai tiesiog stulbina jo cituojamos antrarūšės, netgi prastos kokybės komentatoriškos literatūros gausa.

Itin didelį poveikį Maceinos kultūros filosofijai padarė prancūzų neotomistinės filosofijos primarijų Etienne'o Gilsono ir Jacques'o Maritaino veikalai. Jų istorijos filosofijoje išplėtota trinarė interpretacinė konstrukcija „gamta-kultūra-religija/transcendencija" ženkliai įtaigojo tiek Stasio Šalkauskio, tiek Maceinos kultūros filosofiją. Iš Gilsono ir Maritaino (o sykiu ir iš Nikolajaus Berdiajevo, operavusio beveik tomis pačiomis filosofemomis) Maceina perėmė dar vieną trinarę teorinę konstrukciją, paaiškinančią didžiąsias istorinių ir kultūrinių epochų pasaulėžiūras: „kosmocentrizmas (t.y. fundamentalioji Antikos pasaulėžiūrinė orientacija) – teocentrizmas (vyraujanti Viduramžių pasaulėžiūra) – antropocentrizmas (dominuojantis Naujųjų amžių ir moderniųjų Vakarų Weltanschauung)". Savaime suprantama, antropocentrizmas Maceinos filosofiniame diskurse yra lydimas menkinamųjų konotacijų.

Iš katalikiškosios prancūzų neotomistų istorijos ir religijos filosofijos atkeliavęs „antropocentrizmo" pavertimas pejoratyvu, t. y. menkinamuoju terminu, leidžia lengvai susekti ir itin neigiamo Maceinos požiūrio į Renesansą ištakas. Žinoma, iš katalikiško filosofo ir neverta tikėtis, kad jis entuziastingai palaikys tokių Renesanso gerbėjų, kaip Jules'is Micheletas (beje, pasižymėjęs mažų mažiausiai ambivalentiška nuostata katalikybės atžvilgiu) ar Jacobas Burckhardtas (teigęs, jog Renesansas iškyla kaip pasaulio ir žmogaus atradimas), žavėjimąsi „antropocentrizmo epochos" pradžia; bet sykiu jokių abejonių nekelia faktas, kad Viduramžių (ypač viduramžiško korporatyvizmo) glorifikacija ir Renesanso demonizacija Maceinos socialinėje filosofijoje kyla iš to neotomizmo nusistatymo, kurį bene geriausiai išsako šioji Gilsono formuluotė: „Skirtumas tarp Renesanso ir Viduramžių buvo ne sudėties, bet atimties skirtumas. Renesansas, koks jis buvo mums aprašytas, buvo ne Viduramžiai plius žmogus, o Viduramžiai minus Dievas, ir tragedija yra ta, kad prarasdamas Dievą Renesansas prarado patį žmogų".[4]

Maceina buvo paveiktas ir prancūzų personalistinės istorijos filosofijos (ganėtinai siauražiūrės, ideologizuotos, teoriniu rafinuotumu toli gražu neprilygstančios Gilsono ir Maritaino filosofinėms koncepcijoms). Tiesą sakant, sunkiau būtų atsakyti į klausimą, kas neįtaigojo Maceinos. Jis absorbavo ir Lebensphilosophie, ir egzistencializmo, ir personalizmo, ir neotomizmo, ir net hermeneutikos sąvokas bei problemas. (Bet ir čia Maceina liko ištikimas sau: užuot gilinęsis į pamatines, dominuojančias tam tikros filosofinės mokyklos teorijas, jis remdavosi antraeiliais autoriais, vienos ar kitos minties mokyklos rėmuose tapusiais kone marginaliniais reiškiniais. Vokiškosios gyvenimo filosofijos atveju tai pasakytina apie Nietzschę, Dilthey'ų ir Simelį – didžiausius Lebensphilosophie atstovus, – kurie, neskaitant vieno kito fragmentiško paminėjimo, taip ir liko Maceinos minties periferijoje; jų vietą jo minties žemėlapyje užėmė tokios antraeilės gyvenimo filosofijos figūros, kaip Ludwigas Klagesas ir Eduardas Sprangeris, kuriuos Maceina nuolatos cituoja ne tik *Kultūros filosofijos įvade* – šitą būtų galima nesunkiai suprasti, – bet ir visuose savo socialinės filosofijos veikaluose.)

Regis, Maceina visiškai sąmoningai linko į tuos autorius, kurių mąstyme ir veikaluose socialinės tikrovės keitimo, pasaulio pertvarkymo implikacijos aiškiai nusverdavo teorinį nuotokį nuo socialinės praktikos. Kitaip tariant, jam buvo artimi autoriai, kurių intelektualiniame horizonte svetimų teorijų doktrinizavimas akivaizdžiai nustelbdavo savarankišką teoretizavimą, t.y.autonomišką, nors kiek ryškiau individualizuotą ir autorizuotą analizę, interpretaciją ar teorinę rekonstrukciją, jau nekalbant apie autentišką filosofinės minties sklaidą. Intelektualinio atpažinimo ar ideologinio identifikavimo sistema veikė nepriekaištingai – Maceinos minties žemėlapyje mes randame beveik vien tik doktrininius intelektualus.

Didelis, autonomiškas ir laisvas protas Maceinos netraukė. Jį tiesiog magnetino radikalūs ir nuo savojo sociumo atsiję, hiperkritiški doktrinieriai (pastarųjų tikrai neverta painioti su visuomenės ir kultūros kritikais). Pavyzdžiui, savo triuškinančioje (poleminiu tonu ir ideologiniu azartu, o ne konceptualine analize ar teorine argumentacija) kapitalizmo ir buržuazijos kritikoje Maceina be perstojo cituoja Wernerį Sombartą, bet tik vieną kartą (p. 43) pamini Maxą Weberį. 1903 m. Maxas Weberis, kaip žinia, kartu su Werneriu Sombartu pradėjo leisti vokiečių sociologinį žurnalą *Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.*

1905 m. pasirodė garsioji Weberio studija *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia.* Būdamas gerai susipažinęs su Sombarto studijomis, Maceina tiesiog negalėjo nežinoti su Sombartu glaudžiai susijusio (nors ir diametraliai priešingų pažiūrų bei nepalyginamai aukštesnio teorinio rango) Maxo Weberio. Belieka tik spėlioti, kas Maceiną atstūmė nuo Weberio: ar pastarojo išskirtinis dėmesys protestantiškajai etikai, ar solidi kapitalizmo, kaip socioekonominio bei sociokultūrinio fenomeno *sui generis*, konceptualizacija (o ne sombartiškai - maceiniškai niūri, apokaliptinė „buržujaus dvasios" ir jos žlugimo metafizika), ar tiesiog Weberio subalansuotas teoretizavimas ir argumentacijos galia. Nors sykiu neatmesčiau ir tos prielaidos, kad šioje vietoje, be kita ko, galėjo veikti ir intelektualinio temperamento bei mąstymo stilistikos dalykai. Skeptiškas, kritiškas, akademiškas, nuoseklus ir pesimistiškai liberalus Maxas Weberis (turiu omenyje pesimistiškas jo prognozes dėl biurokratijos vaidmens bei su juo susijusios žmogaus sielos atrofijos ateities pasaulyje) Maceinai turėjo būti kur kas mažiau patrauklus nei iš esmės apokaliptiškas, ideologizuotas ir doktrinieriškas Sombartas. Kita vertus, Weberio argumentacija Maceinos aršią moderniųjų Vakarų, liberalizmo, kapitalizmo ir buržuazijos kritiką galėjo sugriauti it kortų namelį.

Štai kodėl tikrai neatsitiktinis yra itin glaudus Maceinos ryšys su XIX ir XX a. rusų filosofija. (Turiu prisipažinti, kad būdamas itin aukštos nuomonės apie XIX ir XX a. rusų grožinę literatūrą, muziką ir apskritai meninę kultūrą, sykiu esu didžiai skeptiškas rusų filosofijos tariamo originalumo ir teorinio vertingumo atžvilgiu.) Pakanka nors akies krašteliu dirstelėti į XIX ir XX a. Rusijos filosofijos ir idėjų istoriją, kad įsitikintum, jog visa modernioji rusų filosofija tėra vokiečių filosofinių idėjų recepcija, transformacija (dar dažniau – ideologinis suinstrumentinimas ir sudoktrininimas), o sykiu ir arši, dramatiška šių idėjų kova svetimoje kultūrinėje terpėje. Rusų slavofilai, kaip žinia, buvo apsišarvavę Schellingo ir Herderio idėjomis, o jų oponentai zapadnikai savo ideologinę orientaciją ramstė Hegelio teoriniais konstruktais. Danilevskis (nepaisant jam ir anglų egiptologui Flindersui Petrie priskirtos neužtarnautos kultūros morfologijos koncepcijos kūrėjų šlovės; regis, prie šito nagus bus prikišę ne tik rusų komentatoriai, bet ir pats Alfredas L. Kroeberis), griežtai svarstant, tėra iš esmės vokiško Heinricho Rückerto istorijos ir kultūros koncepcijos ideologinis recidyvas. Matome, kaip rusų filosofinės minties terpėje grumiasi, Louis Dumont'o terminus pavartojant, dvi vokiečių socialinės filosofijos kryptys, dvi pamatinės jos orientacijos: istoristinė-monadinė (Herderio, Rückerto, Frobeniuso, Spenglerio) ir universalistinė (Kanto, Fichte's, Hegelio, Marxo). Rusų ideologinėse kovose ir doktrinų dramose vakarietiškoms teorinėms konstrukcijoms paprastai būdavo lemta atlikti perdėm pagalbines, fakultatyvines, o gal net ir šalutines funkcijas.

Sykiu reikia užsiminti ir apie specifiškai rusiškus reiškinius, kuriuos sunku kvalifikuoti kaip filosofiją *par excellence.* Tai ne tik Maceiną, bet ir kitus tarpukario lietuvių filosofus (Šalkauskį, Karsaviną) stipriai įtakojusi misticizmo kupina religijos filosofija, apokaliptinė istorijos filosofija, o taip pat ir parafilosofinės Dostojevskio, Leontjevo, Rozanovo idėjos. Belieka prisiminti gerai žinomus faktus, bylojančius, kaip giliai rusų filosofija įsismelkė į tarpukario Lietuvos filosofų galvojimą bei jų veikalus. Stasys Šalkauskis Fribūro universitete (Šveicarija) prancūzų kalba parašė ir apgynė filosofijos daktaro disertaciją apie Vladimiro Solovjovo religijos filosofiją. Netrukus tame pačiame Fribūro universitete Vincas Mykolaitis - Putinas taip pat prancūzų kalba parašė ir apgynė filosofijos daktaro disertaciją apie to paties Vladimiro Solovjovo estetines pažiūras. (Tiesą sakant, sunku suprasti, kam tarpukario Lietuvos intelektualams prireikė trečiarūšiame Šveicarijos universitete rašyti ir ginti disertacijas apie rusų religinį mąstytoją. Taip išeina, kad Vakarų universitetai buvo reikalingi tik tam, kad vienas į juos atvykęs Rytų europietis parašytų ir apgintų daktaro disertaciją apie kitą Rytų europietį; bet tiek jau to. Tiesiog sunku atsikratyti minties, kad mūsų intelektualams buvo nuolatos reikalingas kažkoks trečios kultūros/intelektualinės tradicijos tarpininkavimas mėginant susitikti su Vakarais. Tiesioginis susitikimas greičiausiai taip ir neįvyko. Vienai periferinei Europos kultūros atmainai kažkodėl reikėjo kitos Europos kultūros periferinės atmainos, idant įvyktų „atsigręžimas į Europą".)

Garsioji Šalkauskio Rytų ir Vakarų sintezės idėja, išsakyta ir Šveicarijoje prancūzų kalba parašytame esė „Sur les confins de deux mondes", ir veikale *Lietuvių tauta ir jos ugdymas* (beje, smarkiai sukritikuota tiek paties Šalkauskio mokinio Maceinos, tiek

Vytauto Alanto ir kitų panašaus sukirpimo radikalių nacionalistų), iš tikro tėra XIX ir XX a. rusų filosofijoje išplitusios Eurazijos idėjos (kurios šalininkų ir diskutantų tarpe buvo ir Levas Karsavinas) bei jos (para)filosofinių svarstymų atspindys, rusiškos temos lietuviška versija, ir tiek. Maceina buvo tiesiog paniręs į rusų religijos filosofiją, Dostojevskio tipo parafilosofiją ir ypač apokaliptinę rusų istorijos filosofiją.

Iš pastarosios atstovų didžiausią poveikį Maceinai neabejotinai padarė Nikolajus Berdiajevas. Skaitant Maceinos socialinės filosofijos (ypač istorijos filosofijos) veikalus nelengva nuvyti įkyrią mintį, kad skaitai Berdiajevo kūrinių lietuviškas adaptacijas ar net perdirbinius. Tarkim, vėlyvojo Maceinos istoriosofinis veikalas *Asmuo ir istorija* prasideda tuo, kad vos ne žodis į žodį pakartojama Berdiajevo knygos *Istorijos prasmė* įžanga. Pradėkime nuo Berdiajevo. Štai taip jis nusako istorijos filosofijos, kaip skausmingos istorijos refleksijos, genezę:

Istorijos katastrofos ir lūžiai, itin paaštrėjantys ypatingais pasaulinės istorijos momentais, visada būdavo palankūs skleistis istorijos filosofijai, pastangoms apmąstyti istorijos procesą, sukurti vienokią ar kitokią istorijos filosofiją. (...) Pirmoji įspūdinga istorijos filosofija, sukurta krikščioniškuoju pasaulinės istorijos laikotarpiu – Palaimintojo Augustino [graikų ortodoksų (stačiatikių) tradicijoje Aurelijui Augustinui pripažįstamas palaimintojo, o ne šventojo statusas] istorijos filosofija, esmingai įtakojusi tolesnę istorijos filosofijos plėtrą, – sutapo su vienu iš pačių katastrofiškiausių pasaulinės istorijos momentų – antikinio pasaulio nuosmukiu ir Romos žlugimu. Kita savita istorijos filosofija, sukurta dar ikikrikščioniškoje eroje, apskritai pirmoji istorijos filosofija, kurią žino žmonija, – pranašo Danieliaus knyga, taip pat susijusi visų pirma su katastrofiškais įvykiais žydų tautos likime. Po didžiosios prancūzų revoliucijos ir Napoleono karų žmogiškoji mintis vėl atsigręžė į istorijos filosofiją bei jos konstrukcijas, į pastangas vienaip ar kitaip suvokti ir apmąstyti istorijos procesą. Josepho de Maistre'o ir Bonaldo pasaulėvokoje reikšmingas vaidmuo tenka istorijos filosofijai. Nemanau, jog kas nors puls užginčyti teiginį, kad ne tik Rusija, bet ir visa Europa bei visas pasaulis įžengė į katastrofišką savo raidos laikotarpį. Mes gyvename didžiulio istorinio lūžio metu. Prasidėjo nauja istorijos epocha.[5]

O štai šitaip (necituodamas ir neparafrazuodamas Berdiajevo) apie istorijos krizių ir istorijos filosofijos sąryšį prabyla Maceina:

Šitokių istorinių krizių arba lūžių metu ir kuriasi istorijos filosofija kaip pažintinė istorinės sąmonės lytis: pranašas Danielius Izraelyje, šv. Augustinas senovėje, Joachimas de Flore viduramžiais, Giambattista Vico ir Josephas de Maistre'as naujaisiais laikais, Oswaldas Spengleris ir Nikolajus Berdiajevas mūsajame amžiuje – visi jie yra mąstę istorinių katastrofų akivaizdoje, ir visos jų teorijos yra susijusios su istorijos posūkiais, skaudžiais bei grėsmingais. Istorijos filosofija kyla anaiptol ne iš nuostabos ir ne iš abejonės, bet iš kančios – asmeninės ir tautinės.[6]

Kad ir kaip būtų, berdiajeviška katastrofistinė istorijos interpretacija ir apskritai apokaliptinė istorijos filosofija tėra vienas iš Maceinos socialinės filosofijos bruožų. Nors Maceina, regis, niekada taip ir nestojo akis į akį, veidas į veidą su didžiąja Vakarų filosofine ir intelektualine tradicija (visada jam buvo reikalingas tarpininkas, kurio funkcijos buvo patikimos tai negirdėtiems negirdėtiems žinomų teorijų komentatoriams bei populiarintojams, tai – kuo netrukus įsitikinsime – visiškai suideologintai, politiškai redoktrinizuotai krikščionybei, tai įtakingų filosofinių ir sociologinių koncepcijų ideologines transkripcijas rašantiems doktrinieriams bei ideologams), jo negalima prilyginti ir tokiam mąstytojui, kaip Berdiajevas. Pakanka į rankas paimti Berdiajevo knygą *Rusiškojo komunizmo ištakos ir prasmė*, jog įsitikintum, kad egzilio patirtis daug ko išmokė Berdiajevą – jis sugebėjo tapti ne tik rusiškojo komunizmo demistifikatoriumi, bet ir visuomenės bei kultūros kritiku (nors nuoseklumo Berdiajevui ir trūko). Be to, negailestingai aštri rusiško antisemitizmo kritika rodo Berdiajevą buvus visų pirma padorų, kilniadvasišką, ne tik savo tautiečių ar vienminčių, bet ir kitų orumą gynusį, emancipuoto proto ir sąžinės intelektualą. Būtent šito aš ir negalėčiau pasakyti apie Maceiną, kuris iškyla veikiau kaip savanoriškai protą, sąžinę ir profesionalumą suvaržęs ar net įkalinęs žmogus.

Idant nereikėtų tuščiai laidyti stiprių frazių, pereikime prie konkrečių pavyzdžių nagrinėjimo. Maceinos *Raštų* antrasis tomas, skirtas jo socialinei filosofijai, prasideda studija Socialinis teisingumas: kapitalizmo žlugimas ir naujos santvarkos socialiniai principai. Kalbėdamas apie krikščionybės ir bažnyčios uždavinius socialinėje srityje, Maceina prabyla apie būtinybę laimėti ar atkovoti darbininkiją, kuri, pasak Maceinos, neišvengiamai pasieks istorinę pergalę prieš „ekonominį ir dvasinį liberalizmą", o sykiu ir prieš buržuaziją bei kapitalizmo ekonominę struktūrą ([1], p. 21). Eilinį kartą nurodęs Berdiajevą, teigusį, jog ateities visuomenė bus darbininkiška, Maceina susirūpinęs perspėja ([1], p. 21): „Bet mūsų dienų darbininkija yra stipriai persunkta antibažnytinės ir antireliginės dvasios. Bažnyčios atstovų kai kurios klaidos pastūmėjo darbininką į ateistinį komunizmą ir tuo pačiu atitolino jį nuo Bažnyčios. Darbininkijos nureliginimas yra aiškus ir beveik visuotinis. Ir jeigu Bažnyčia nesuskubs laiku laimėti darbininkijos, ji neteks tokios galybės, kuriai lemta sukurti ateities socialinio gyvenimo santvarką. Savaime suprantama, kad šitoje santvarkoje nebūtų vietos nei Bažnyčiai, nei Dievui. Štai kodėl Bažnyčia šiandien turi atkreipti ypatingo dėmesio į darbininkiją".

Nepasakysi, kad Maceina būtų stokojęs įžvalgumo – į darbininkiją apeliavo ir jos palankumą bei pasitikėjimą laimėti siekė ne tik komunizmas, bet ir patys įvairiausi to meto Europos (pasipylę it grybai po lietaus) nacionalistiniai sąjūdžiai bei fašizoidiniai režimai. Nė neminint cituotame pasaže tiesiog akis badančio socialinio konstruktyvizmo ir socialinės inžinerijos užmačių, pati nemaloniausia asociacija, kokią tik gali sukelti Maceinos siūlomoji kova už darbininkiją, – tai Charles'io Maurras'o integralinio nacionalizmo idėjos. Tai šitas Vichy režimo teoretikas ir *Action Française* sąjūdžio vadas siekė reintegruoti prarastąjį proletariatą į tautinę bendruomenę. Tai Maurras ir jo pasekėjai tautos ir proletariato susijungimo vardan paskelbė kovą kapitalizmui ir liberalizmui, o sykiu iškėlė korporatyvizmo ir aljanso su revoliuciniu sindikalizmu idėjas. Pagaliau, ne kas kitas, o Maurras reikalavo ginti katalikybę ir jos istorinį paveldą nuo keturių susimokiusių priešiškų socialinių agentūrų – žydų, užsieniečių, masonų ir protestantų.[7] Ne kas kitas, o Maurras viename iš savo veikalų *La Politique religieuse* (1912) siekė įteisinti katalikų bažnyčią kaip dominuojančią politinę instituciją. Nejaugi šitas prancūziškasis klerofašizmas iš tikro taip įtakojo Maceiną, jog atvirai reakcingas idėjas jis kėlė krikščionybės stiprinimo vardan?

Socialiniame teisingume, tiesą sakant, nelieka nė krislo socialinės filosofijos. Prieš mus - šimtaprocentinio socialinio konstruktyvisto ir doktrinieriaus veikalas, sunkte persunktas politinio aktyvizmo ir manifesto ideologijos, atmetančios egzistuojančią socialinę realybę ir jos vieton siūlančios patį tikriausią tikrovės kontrprojektą. Maceinos veikalo tonas savo radikalumu ir jokių sentimentų realiai egzistuojančio socialinio pasaulio atžvilgiu neturėjimu vietomis pranoksta *Komunistų partijos manifestą, Gotos programos kritiką, Vokiečių ideologiją* ir kitus marksizmo klasikų šedevrus. Kad proletariatas yra buržuazijos ir kapitalizmo duobkasys, mes taip pat žinome iš Karlo Marxo. Nors Maceina ir teigia, jog „pasaulyje yra dar viena jėga, kuri yra aukštesnė ir už kapitalizmą, ir už komunizmą, - tai Krikščionybė" ([1], p. 171). Jis perima ir vartoja marksizmo teorinę ir ideologinę idiomatiką. (Didžiai simptomiška, kad Maceina krikščionybę, kapitalizmą ir komunizmą svarsto kaip tos pačios plotmės ar net to paties rango reiškinius, tarsi būtų kalbama apie konkuruojančias ideologijas ar besivaržančius ekonominius-politinius režimus. Jeigu Maceina mąstė būtent šitaip, vadinasi, jis degradavo krikščionybę iki politinės manifesto ideologijos; jeigu Maceina kapitalizmą atplėšė nuo krikščionybės ir siekė pavaizduoti kaip didžiąją jos priešybę – o, regis, būtent šitai jis ir teigė – vadinasi, tai reiškia didžiulį jo atsilikimą nuo to meto Vakarų teorinės – ne doktrininės ar ideologinės, o teorinės pačia griežčiausia šio žodžio prasme – minties.)

Kalbėdamas apie marksizmo teorinę ir ideologinę idiomatiką Maceinos kūriniuose turiu omenyje dviejų lygmenų idiomatiką. Žemesnysis idiomos lygmuo apima tam tikrų konstrukcijų, frazeologijos ir tiesiog leksikono vartojimą. Šiame lygmenyje Maceina eksponuoja apnuogintą marksistinį interpretacinį žodyną ([1], p. 160):

Dabartinė kapitalistinė santvarka yra pagrįsta kapitalo principu. Naujoji ateities socialinė santvarka turės būti pagrįsta darbo principu. Kapitalas, būdamas neasmeninis, nuasmenino žmogų ir pavertė jį negyvos masės dalele. Darbas, būdamas asmeninio žmogaus prado apsireiškimas, turės vėl pakelti žmogų iš masės sferų į laisvos, atsakingos ir subrendusios asmenybės sferas. Naujoji socialinė santvarka savo praktika ir savo institucijomis turės būti statoma ant darbo, nes tik darbas, kaip jau buvo sakyta, yra vienintelė priemonė pateisinti savo paskyrimą žemėje ir tobulinti savo asmenį. Kapitalizmas materialinę kultūros sferą atpalaidavo nuo žmogaus ir leido jai išvystyti savą logiką ir savą dialektiką net ligi visiško žmogaus pavergimo. Tai įvyko dėl to, kad kapitalizmas atsistojo ant neasmeninio principo kapitalo pavidalu. Naujoji santvarka turės ekonominio gyvenimo centre pastatyti žmogų ir jojo reikalus. Ji turės materialinę sritį palenkti žmogaus gyvenimui, turės ją susieti su žmogaus būtybe ir turės ją grąžinti iš josios ištrėmimo. Visa tai galės įvykti tik tada, kai šitoji santvarka atsistos ant asmeninio principo darbo pavidalu. Darbo principas yra pirmasis ir pagrindinis vedamasis principas ateities socialinei santvarkai kurti.

Jei nežinotume, kad prieš mus garsiausiojo Lietuvos katalikiško filosofo tekstas, būtų tikrai nesunku jį supainioti su pasažu iš Marxo *Ekonominių ir filosofinių rankraščių* (1844): nuasmeninto ir susve-

(tęsinys sekančiame psl.)

ANTANAS MACEINA...

(atkelta iš 5-to psl.)

timėjusio darbo idioma, darbo ir kapitalo priešprieša, moderniojo darbo pasidalijimo kritika, technologinio determinizmo elementai – visa tai akivaizdžiai perimta iš Marxo jo necituojant ir nereferuojant. O kai Maceina prabyla apie tai, jog „darbui turi būti grąžinta meilė, o darbininkui – džiaugsmas", kad „darbininkas turi pamilti savo dirbamą darbą ir turi turėti progos pasidžiaugti savo darbo vaisiais", kad „darbas turi būti sukūrybintas", o „darbininkas darbui turi būti paruoštas ne tik techniniu, bet ir idėjiniu atžvilgiu" ir t.t. ([1], p. 161), galima drąsiai atsikratyti paskutiniųjų abejonių, kad skaitome Marxą, perleistą per Berdiajevą (kurio prancūzų kalba parašytus veikalus Maceina ne tik mini šioje vietoje, bet ir cituoja).

Maceinos atveju verta panagrinėti ar bent jau užsiminti ir apie aukštesniojo lygmens teorinę/ideologinę marksizmo idiomatiką, kuria akivaizdžiai remiasi šis lietuvių mąstytojas. Tai idiomų, suvoktų pamatinių konceptualinių principų prasme, rinkinys, kuris, tiesą sakant, ir sukuria visą Maceinos socialinę filosofiją. Turiu omenyje eschatologinę socialinio pasaulio viziją, susipynusią su teleologine ir apokaliptine istorijos samprata. Tai atraminė Marxo ir Berdiajevo teorinė idiomatika. Sykiu tai ir Maceinos istoriosofinė idiomatika. Pastaroji itin vykusiai sutelkta šiame Socialinio teisingumo: kapitalizmo žlugimo ir naujos santvarkos socialinių principų pasaže ([1], p. 21-22):

Buržuazinė visuomenė, su kuria Bažnyčią susiejo Europos istorija, artinasi prie neišvengiamo galo. Josios žlugimas jau prasideda. Ja pasitikėti ir remtis būtų labai pavojinga. Bažnyčia turi galop praktiniame savo gyvenime išsivaduoti iš buržuazijos pinklių ir savo veikimą koncentruoti darbininkijos sluoksniuose. Tai tokiu būdu Bažnyčios skelbiami socialinio gyvenimo principai ir reikalaujamos reformos bus išgirsti ir josios skleidžiama blaivi atmosfera ras tinkamą aplinką. Šių dienų buržuazija Bažnyčios balso negirdi. Šių dienų darbininkija Bažnyčios žodžio neklauso ir juo nepasitiki. Štai kodėl socialinės popiežių mintys ligi šiol praktiniame gyvenime tiek maža yra realizuotos. Buržuazija, kuriai priklauso labai platūs ir katalikų sluoksniai, jų nerealizuoja todėl, kad jos reiškia paties buržuazinio principo pasmerkimą. Darbininkija jų nerealizuoja todėl, kad ji yra nusiteikusi antibažnytiškai ir antireligiškai. Todėl jau mūsų dienomis Bažnyčia pasilieka viena su savo principais. Autoritetingai skelbiamos idėjos neranda klausytojų ir vykintojų. Jeigu situacija nepasikeis, ateitis gali būti dar blogesnė. Silpdama buržuazija Bažnyčiai nepadės nė tiek, kiek lig šiol padėjo. Laimėdama darbininkija dar labiau kovos su Bažnyčia ir neutralizuos šiosios įtaką plačiose masėse. Darbininkija, Bažnyčios nelaimėta, gali tikrai tapti apokaliptiniu religijos priešu. Tai nebus tik individualios erezijos pasipriešinimas. Tai bus toji masinė apostazija, apie kurią Apokalipsė kaip tik ir kalba. Štai dėl ko Bažnyčia turi darbininkija susirūpinti žymiai labiau ir radikaliau negu kitais visuomenės sluoksniais.

Atrodo, kad Maceinai buvo likęs tik žingsnelis ne tik iki *Action Française*, Charles'io Maurras'o ir Gonzague'o de Reynoldo (pastarąjį beje, puikiai žinojo ir referavo ne tik Maceina: šitas šveicarų doktrinierius ir apokaliptiškai mąstęs reakcionierius buvo gan populiarus Lietuvoje; pavyzdžiui, Bronius Stočkus į lietuvių kalbą išvertė jo knygą *Tragiškoji Europa*, kuri Lietuvoje buvo išleista 1938 m.) klerofašizmo ar garsiosios tarpukario Rumunijos *1927-ųjų Generacijos* (įtakingos reakcingų doktrininių intelektualų grupuotės, kuriai priklausė ir jaunieji Mircea Eliade bei Eugene'as Ionesco) skelbtos teokratinės ir ideokratinės bendruomenės atgaivinimo programos; Maceina maksimaliai priartėjo ir prie prancūziškojo sindikalizmo patriarcho Georges'o Sorelio išplėtotos bei kultivuotos socialinės mitologijos.

Kaip žinia, Sorelis savo garsiajame veikale *Réflexions sur la violence* (1908) plėtoja „socialinės poezijos", t.y. socialinės mitologijos, būtinybės idėją: mat ne kam kitam, o socialiniam mitui, pasak Sorelio, lemta pažadinti darbininkiją ir uždegti ją galutinei, lemtingai kovai su kapitalistais. Mitai Sorelio kontekste anaiptol nėra pasyvios ar utopinės konstrukcijos; priešingai, jie yra valios išraiškos ir kartu būsimųjų epiškai istorinių kovų įvaizdžiai bei anticipacija. Pagaliau mitai reiškiasi kaip galingas masių politinės mobilizacijos veiksnys – būdami įkvėptos poetinės vaizduotės konstruktai jie tampa bendruomenę aktyvinančia bei konsoliduojančia jėga, o todėl ilgainiui tiesiog išstumia bet kokią istorinės pažangos idėją. Mitai nepalieka vietos abejonei ar bejėgiškam filosofiniam rezonieriškumui: mitai skatina veiksmą ir šaukia į kovą.

Maceinos socialinė filosofija iš esmės ir yra ne kas kita, o soreliškai suvokta socialinė poezija. Įdomu, ką bendra su analize ir teoretizavimu turi Maceinos skelbtas nuosavybės naudojimo suvisuomeninimo principas ([1], p. 190): „Visuomeninis nuosavybės naudojimo pobūdis reikalauja, kad šitas naudojimas vienokiu ar kitokiu būdu būtų suvisuomenintas, nes kitaip jis liks tik teoretinis dalykas. (...) Todėl naujoji socialinė santvarka turi privatinės nuosavybės naudojimą taip sutvarkyti, kad jis pasidarytų ne tik asmenine, bet ir visuomenine funkcija, kad ja lengvai galėtų pasinaudoti ne tik josios savininkas, bet ir kiti visuomenės nariai. Privatinė nuosavybė turi būti suvisuomeninta josios nepanaikinant. (...) Todėl net ir reikalingos gėrybės, bet kurios nėra čia pat naudojamos, turi būti sujungtos su visuomeniniais reikalais. Atrodo, kad gera priemonė būtų priverstinis nenaudojamų gėrybių padėjimas į tam tikras įstaigas, arba į savotiškus bankus. Tokio pobūdžio bankai, kaip yra dabar, naujojoje socialinėje santvarkoje turėtų išnykti. Dabar bankai yra pelno ir biznio įstaigos. Tuo tarpu naujieji bankai turėtų būti tarpininkai tarp atskirų asmenų nenaudojamų gėrybių ir visuomenės".

Netrukus paaiškėja, kad šitas krikščioniškasis socializmas, arba, tiksliau tariant, klerosocializmas (tai ir yra Maceinos minimoji „naujoji socialinė santvarka"), iš utopijos galutinai virto mokslu. Ekspropriatorių eksproprijavimas ir visų gamybos priemonių suvisuomeninimas iš Marxo inicijuotos ekonominės istorijos interpretacijos ir apskritai ekonominio determinizmo Maceinos socialinėje poezijoje/mitologijoje perkeliami į ekleziologinę istorijos interpretaciją ir nė kiek ne mažiau radikalių sociobiologinio aktyvizmo bei socialinio konstruktyvizmo kontekstą. Anot Maceinos ([1], p. 192): „Nors kapitalizmo šaknys yra ir labai gilios bei išsikerojusios, bet jos jau yra apipuvusios, ir visam kamienui išvirsti nereikia per daug didelio smūgio. Naujosios santvarkos vaizdas nuosavybės atžvilgiu daug kam gali atrodyti utopiškas. Jis toks ir yra, jeigu į jį žiūrėsime pro dabartinės santvarkos akinius. Bet taikydami naujuosius principus, vargiai galėtume sukurti kitokį vaizdą".

Jeigu garbiajam/garbiajai Skaitytojui/Skaitytojai pasirodytų, kad aš neatsižvelgiu į religiniam mąstytojui kone privalomą karitatyvinį momentą ir pernelyg rūsčiai bei kategoriškai jį įvardiju kaip socialinį konstruktyvizmą bei etatizmą, siūlyčiau atidžiai įsiklausyti į šiuos Maceinos žodžius ([1], p. 216): „Individualizmas dar per daug yra įleidęs šaknis į mūsų gyvenimą ir į mūsų mąstymą, kad platūs turtingųjų sluoksniai suprastų visuomeninės kontrolės pavojingumą jų pačių asmenybei ir patys imtųsi iniciatyvos tvarkyti jiems nereikalingas gėrybes. Laukti, kada taip bus, būtų per daug neišmintinga, nes mes šiandien neturime jokių garantijų, kad turtingieji labiau rūpintųsi visuomenės ir savo asmenybės negu savo individualybės reikalais. Štai kodėl tikrumoje valstybė turės įsikišti ir paimti tai, kas kiekvienam yra nereikalinga. (...) Valstybės įsikišimas čia bus būtinas dar ir dėl to, kad atskiri asmenys nepajėgs tikslingai pertekliaus nei atiduoti, nei jo paskirstyti. Šiam dalykui yra būtina tam tikros pastovios ir nuolatinės institucijos, kurios tarpininkautų tarp tų, kurie per daug turi, ir tų, kurie turi per maža (pabraukta mano – L.D.)". Atrodo, kad tapti ortodoksaliu marksistu Maceinai sutrukdė tik du dalykai: viena vertus, jo akivaizdžios simpatijos tuo metu Europoje išplitusiam radikaliam ir net integraliniam nacionalizmui, persipynusiam su klerofašizmo idėjomis, ir, kita vertus, nepakankamas paties marksizmo radikalumas nutraukiant bet kokius saitus su buržuazija. Maceina ne sykį yra pabrėžęs, kad marksizmas yra šimtaprocentinis buržuazinės dvasios kūrinys. Marxo ekonominėje istorijos interpretacijoje mes matome (Maceinos požiūriu) pernelyg daug klasikinių anglų ekonominių idėjų (kurių, beje, Maceina ir nežinojo, bet apie tai – kiek vėliau), ekonominio/buržuazinio individualizmo pripažinimo (kad ir negatyvaus, lydimo minuso ženklo) liekanų bei autentiškos teorinės minties ir socialinės kritikos implikacijų. (Marxas ir jo pasekėjai iš tikro neįvertino dviejų fundamentalių XIX ir XX amžių socialinės kaitos veiksnių: milžiniškos nacionalizmo ir religijos svarbos moderniojo pasaulio istorinėse, ideologinėse ir politinėse dramose.) Todėl Maceinai žūtbūt reikėjo surasti kovingą, radikalų ir „patobulintą" marksizmo variantą ar net praktinį jo įkūnijimą, apvalytą nuo jam nepriimtinos ekonominės ir sociologinės minties apnašų.

Tokiu patobulintu marksizmo variantu ir sykiu ideologiniu jo įkūnijimu Maceinai tapo bolševizmas – šita, Maceinos žodžiais tariant, „buržuazinės dvasios priešginybė" (kartu su aristokratija ir krikščionybe). Antrajame *Raštų* tome publikuotame kitame Maceinos opuse *Buržuazijos žlugimas* apie bolševizmo ir marksizmo/buržuazijos dvasios skirtumus prabylama štai taip ([1], p. 335-336):

Pasaulio istorijos vyksme bolševizmas yra žymiai reikšmingesnis ir vertingesnis reiškinys negu buržuazija. Būdamas savo esmėje idealistinio ir net mistinio pobūdžio, jis pasidarė moderniame gyvenime nepaprastas fenomenas, kurio galią patirs tiktai tolimos kartos. Bet jau ir šiandien galima pastebėti, kad bolševizme atgema žmogaus dvasios herojiškumas, kad ekonominiai reikalai užleidžia vietą idėjiniams reikalams. Iš miesčioniško buržuazinio nusiteikimo žmogus žengia prie kultūrinės dramos pajautimo. Bolševistiniame pasaulyje auga naujas kultūros ir žmogaus tipas, kuris yra visiškai kitoks negu buržuazinis. (...) Idealizmas ir kūrybiškumas jį skiria nuo pirklių ir bankininkų tipo. Marksizme žmogus buvo homo faber. *Bolševizme jis vėl pasidaro* homo creator. *Tuo bolševizmas prisišlieja arčiau krikščioniškosios antropologijos negu marksizmas, nes žmogus kūrėjas yra pagrindinė krikščioniškosios antropologijos tezė. Be abejo, bolševizmas yra tra-*

giškas pats savyje. Bet jo tragika yra kitokia negu buržuazijos.

Kraštutinis Maceinos minties retrogradiškumas ir reakcingumas (kaip matome ir dar pamatysime, Maceina atvirai simpatizavo visiems jam žinomiems fašizoidiniams ir net atvirai fašistiniams režimams, visoms jam žinomoms fašizoidinėms ideologijoms, pačioms reakcingiausioms, tamsiausioms ir iracionaliausioms jo epochos idėjoms) anaiptol nėra stebinantis. Neapykanta buržuazijai ir kapitalizmui, prakeiksmai liberalinei demokratijai, nenoras ir negebėjimas suprasti moderniosios vakarietiškos visuomenės, lydimos ir kilusios iš ideologinės sekuliarizacijos (kurios dėka jokia ideologija nedominuoja kitų vertybių ir idėjų sistemų atžvilgiu, o todėl ir netampa indoktrinacijos ar politinės mobilizacijos veiksniu), ekonominio, politinio ir intelektualinio/kultūrinio pliuralizmo bei pastarojo sąlygoto samonės daugiadimensiškumo, – visi šitie dalykai Maceinos mąstyme ir kūryboje žengė koja kojon su parafilosofiniu misticizmu, iracionalizmu ir net biologinio determinizmo segmentais (prisiminkime kad ir buržuazijos skirstymą į biologinį buržujų - hedonistą ir ekonominį buržujų - utilitaristą, pagrįstą Sprangerio gyvenimo filosofijoje atliktomis perskyromis ir Sombarto įvykdyta Maxo Weberio kapitalizmo ir racionalizacijos koncepcijos doktrinine inversija, pagrįsta ideologinėmis filosofinių sąvokų bei teorijų transkripcijomis ir prasčiausios rūšies iracionalizmu bei misticizmu; žiūr. [1], p. 30).

Sąmoningas Maceinos iracionalizmas („... kai nuo tryliktojo šimtmečio Europos dvasia pradėjo eiti vis didesnio racionalizmo kryptimi, kai išvidinį prasmingumą vis labiau pakeitė išviršinis tikslingumas, kelias kapitalizmui pasidarė atviras“; [1], p. 31), gravitavimas į socialinę inžineriją ir socialinį konstruktyvizmą, žavėjimasis bolševizmu ir fašizmu – visi šitie mums nemalonūs, bet, deja, nesunkiai įrodomi Maceinos minties ir sielos žemėlapio palydovai, kad ir kaip būtų, neturėtų būti demonizuojami ir vaizduojami kaip patologijos. Visų pirma juos reikia atidengti, kritiškai išanalizuoti ir suprasti. Kita vertus, Maceinos garbinimas Lietuvoje aiškiai ir prikišamai rodo, kad nekritiškas, kone kultinis santykis su savais intelektualiniais ir kultūriniais herojais netrunka peraugti į viskam aklą ir kurčią ideologinę stabmeldystę. Apmaudu šitą konstatuoti, bet Maceinos socialinė filosofija XX a. pabaigos Lietuvai nepadėtų priartėti nei prie nūdienos Vakarų civilizacijos ašinių idėjų ir vertybių, nei prie moderniosios sąmonės ir visuomenės formų. Maceina – savotiškas lietuviškosios sąmonės trombas, kliuvinys jos kelyje ir į liberalinę demokratiją, ir į (kad ir kaip nemaloniai tai skambėtų daugelio ausiai) liberalų, kosmopolitinį dabarties Vakarų pasaulį.

Leonidas Donskis

Cituota iš Sylvan Barnet, *Introduction to Christopher Marlowe's Doctor Faustus* (New York: New American Library, 1969), p. 10.

[5]. Nikolaj Berdiajev. *Smysl istoriji* (Moskva: Myslj, 1990), p. 4.

[6]. Antanas Maceina. *Asmuo ir istorija* (Chicago: Ateitis, 1981), p. 4.

[7]. Žr. David Miller, ed., *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (Oxford: Blackwell, 1991), p. 328.

(Pabaiga kitame numeryje)



ATVIRO ŽODŽIO MĖNRAŠTIS

1997 BALANDIS - APRIL Nr. 4 (288) $ 1.50

akiračiai

ANTANAS MACEINA: DOKTRININIS INTELEKTUALAS XX AMŽIAUS LIETUVIŲ KULTŪROJE

(Pabaiga. Pradžia „Akiračių“ nr. 2/286)

DIDYSIS PRIEŠAS IR ALTERNATYVŲ PAIEŠKOS

Jau minėjau, kad doktrininiam intelektualui itin svarbu turėti priešą. Jei jo nerandama empirinėje socialinėje tikrovėje, kreipiamasi į istorinės ir kultūrinės vaizduotės pasaulį. Negatyviai sąlygotam ir sustyguotam mąstymui (t.y. nieko pozityvaus nekonstruojančiam mąstymui) žūtbūt reikia turėti kažką, nuo ko būtų galima atsispirti. Tai empiriškai determinuoto, nors sykiu ir teorinį žodyną ar žargoną turinčio, teoretiko drama. Šios dramos neišvengė ir Maceina. Jame aiškiai koegzistavo teoretikas ir ideologas. Tai tarsi du vienas nuo kito menkai priklausomi sielos registrai – viską lemia, kuris iš jų ir kokią akimirką įsijungs. Maceina-teoretikas galėjo skaidriai ir įžvalgiai analizuoti klerikalizmo pavojus krikščionybei (žr. p. 348-359), bet prieš šią analizę arba po jos – įsijungus antrajam sielos ir proto registrui – visa savo intelektualinė bei moralinė laikysena radikaliai paneigti savo paties teorines įžvalgas ir išvadas. Maceinos atveju beveik neįmanoma kalbėti apie vientisą intelektualinę ir moralinę laikyseną ar apie tiesiog integralią mąstytojo asmenybę. Priešingai, Maceina iškyla kaip fragmentuotos sielos ir mozaikiškos sąmonės žmogus *par excellence*.

Maceinos sieloje koegzistavo ne tik teoretikas ir ideologas. Jame slypėjo ir akademinis filosofas, ir viešosios erdvės intelektualas, ir poetas, ir kunigas, ir teologas, ir maištininkas, ir revoliucionierius profesionalas, ir įtakingą politinę doktriną aptarnaujantis ideologas. Greičiausiai dėl savo asmenybės komplikuotumo ir intelektualinių/kūrybinių impulsų kontrastingumo ar net nesuderinamumo Maceina buvo nuolatos veikiamas ir, galima sakyti, formuojamas, įvairių marginalinių reiškinių. Paprastai šnekant, jį traukė tai, ką racionalus, subalansuotos sielos ir savimonės mąstytojas linkęs nustumti į sąmonės periferiją. Maceinos netraukė proto šviesos pasiekiami, analitinės minties skalpelio atveriami dalykai. Regis, jį tiesiog magnetizavo tamsiosios, neišsakytosios, destruktyviosios žmogaus sielos pusės. Maceinai reikėjo patekti arba į XIX a. pabaigos rusų parafilosofiją ir grožinę literatūrą (greičiausiai būtent šiuose kontekstuose jis ir būtų labiausiai namie), arba į tarpukario Vienos mąstytojų - psichoanalitikų gretas. Lietuvių kultūroje jis buvo tiesiog pasmerktas tapti pavojingu, politiškai dezorientuojančiu mąstytoju, o kartu ir konformistišku maištininku (gal ir paradoksalu, bet apie tokios sąmonės intelektualą, kaip Maceina, belieka kalbėti tik oksimoronais).

Žodžiu, Maceiną viliojo ir traukė sąmonės marginalijos. Todėl nenuostabu, kad jo dėmesį prikaustydavo (o kartu ir didžiausią jo prielankumą pelnydavo) Vakarų intelektualinės kultūros paraštės. Jau minėjau, jog ir socialinė Maceinos filosofija susiformavo iš Vakarų intelektualinio bei kultūrinio pasaulio paraštėje (bet sykiu įvairių doktrinų bei ideologijų centre) atsidūrusių dalykų. Ne tik sielovados ir socialinės inžinerijos užmačios, ne tik sielos vadybininko ir sąmonės inžinieriaus ambicijos, bet ir didelio, ryškaus, ambicingo teorinio proto lokalizavimas ar net įkalinimas nereikšmingoje, periferinėje problematikoje ir didžiųjų Vakarų idėjų bei teorijų paraštėje sąlygojo inversinę Maceinos minties ir intelektualinės sąžinės logiką. Nemenka dalimi būtent iš čia kyla tokie dažni Vakarų pasaulio mispercepcijos ir misinterpretacijos atvejai, kuriuos matome socialinėje Maceinos filosofijoje. Tai didelės, bet, deja, kartu ir serviliškos, maištingos ir sykiu liokajiškai konformistiškos sielos drama. Pagaliau tai ir ambicingo, kūrybingo, bet nelaisvo proto tragedija.

Štai kodėl Maceinai – kaip ir bet kuriam kitam doktrininiam intelektualui – buvo būtinas didysis priešas, didžioji negatyvi inspiracija. Regis, tokiu didžiuoju jo priešu ir tapo modernioji Vakarų civilizacija, lydima visų moderniosios sąmonės ir kultūros vedinių, sudarančių tą pačią didžiąją Vakarų civilizacinę idiomą: liberalinė demokratija - individualizmas - liberalizmas - pliuralizmas - sekuliarizacija - kosmopolitizmas. Nuo moderniojo Vakarų pasaulio ir jo didžiosios civilizacinės idiomos visiškai nepagrįstai ir tiesiog klaidingai Maceina atsiejo krikščionybę ir tautinę tapatybę – t.y. tuos dalykus, kuriuos įsipareigojo ginti ir žadinti lietuvio sieloje.

Iš akių išleidęs akivaizdų faktą, kad kiekviena didžioji religija sukuria empiriškai ir teoriškai identifikuojamos civilizacijos simbolinius rėmus, kuriuose skleidžiasi ir socialinė struktūra bei jai interpretuoti būtinos reikšmės, ir simbolinė mąstymo erdvė (juk civilizacija ir yra ne kas kita, o socialinės struktūros ir simbolinės organizacijos jungtis, matomos ir mąstomos realybių simbolinė konjunkcija), religiją Maceina suvedė į konfesiją, doktrinų rinkinį ir pasaulėžiūrą. Žinoma, kad šitaip suprasta religija ne „asocijuoja“, bet „disocijuoja“ sociumą. Pagaliau, šitaip suvokta religija veda ir į sąvokų bei interpretacijos plotmių supainiojimą: sekuliarinę tikrovę pradedama interpretuoti teologinėmis sąvokomis, o į religiją bei teologiją projektuojami sekuliarinio pasaulio tikslai bei uždaviniai. Tai akivaizdi sąmonės inversija, ir tiek. Anaiptol nesiruošiu teisti Maceinos iš nūdienos civilizacijų teorijos pozicijų: pamatinį religijos vaidmenį, jos tikrąją vietą civilizacijos kontekste svarstė ir nurodė Maxas Weberis (savo religijos sociologijoje didžiąsias religijas tiesiog tapatindamas su civilizacijomis), kurį Maceina skaitė ir žinojo.

Apie panašius teorinės minties klystkelius būtų galima užsiminti ir aptariant Maceinos požiūrį į tautą, tautinę tapatybę ir nacionalizmą. Visa bėda, kad tauta Maceinai tapo ne politinėmis ir teisinėmis sąvokomis mąstoma realybe, bet gera misticizmo doze atmieštų sociobiologinių apmąstymų ir praeities didvyrių kulto evokacijų objektu. (Beje, kaip atsvarą ir kontrastą Maceinai galima nurodyti Mykolo Römerio ir Valentino Gustainio idėjas, jų požiūrius į tautą, valstybę ir, be kita ko, fašizmo grėsmę Europai.)

Apie Didžiojo Priešo – kapitalizmo – destruktyvų poveikį tautai ir religijai Maceina nemažai rašo *Socialiniame teisingume* (p. 60):

Kapitalistinio amžiaus antireliginis ir antibažnytinis nusistatymas yra aiškus. Kapitalizmas kilo iš buržuazinės dvasios, kuri yra kryptis į šią tikrovę, į šią žemę, į šiuos regimus ir apčiuopiamus daiktus. Tuo tarpu religija reikalauja žiūrėti į šią žemę kaip į perėjimą tikrojon realybėn. Tarp buržuaziškumo ir religiškumo glūdi gilus ir esminis prieštaravimas. Buržuazijos negalima sureliginti: ją galima nuburžuazinti. Todėl kai tik kapitalizmas pradėjo įsigalėti viešajame gyvenime ir žmonių samonėje, tuojau šitas gyvenimas neteko religinio chrakterio. Religija čia buvo nustumta visų pirma į privatinę sferą, o vėliau ir iš ten išguita kaip nesuderinama su buržuaziniu nusiteikimu. Bet čia būta ir išviršinių priežasčių. Religijos istorikų ir filosofų yra pastebėta, kad religija klesti tik ten, kur klesti natūralios gyvenimo bendruomenės, kaip šeima, giminė, tauta. Kai tik šitos bendruomenės yra suardomos, religinis gyvenimas taip pat pradeda nykti. Religija iš esmės yra bendruomeninis dalykas. Atskiras žmogus, be ryšio su kitais, negali būti giliai ir ilgai religingas. Tuo tarpu kaptalizmas kaip tik šitas bendruomenes sugriovė.

Sociologiškai svarstant, Maceina čia tarsi užfiksuoja šiuolaikinėje teorinėje literatūroje gerai žinomą antinomiją ar bent jau įtampą tarp homogeniškos bendruomenės ir heterogeniškos visuomenės, t.y. tarp kaimo ir miesto (tarp *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft*, kaip pasakytų Ferdinandas Tönnies'as). Bet visos jo kalbos apie kapitalizmo/buržuazijos ir religijos nesuderinamumą, žinoma, yra iš piršto laužtos ir paprasčiausiai nerimtos. Puritoniškąją revoliuciją Anglijoje ir apskritai protestantizmo poveikį kapitalizmo ekonominei struktūrai nors kiek rimčiau studijavęs teoretikas niekada nesiryžtų laidyti panašių frazių. Greičiausiai šuo pakastas štai kur. Vadinamasis kapitalizmas, paskui kurį driekiasi transnacionalinių struktūrų šleifas, religijas (visų pirma krikščioniškąsias konfesijas) ne tik globalizavo (Maceinos terminais šnekant, atplėšė nuo tautų), bet ir palaipsniui atsiejo nuo ekonominės ir politinės galios sferos, arba, kitaip tariant, autonomizavo. Nesudėtinga atspėti, kad šitas faktas, lygiai kaip ir moderniosiose Vakarų visuomenėse institucionalizuotas religinis pliuralizmas, Maceinai nekėlė jokio entuziazmo.

Ironiška, kad ko visiškai nesuprato XX a. viduryje ir antrojoje pusėje savo veikalus rašęs lietuvių filosofas, XIX a. pirmojoje pusėje puikiai suprato ir įžvalgiai aprašė prancūzų politinis mąstytojas Alexis de Tocqueville'is. 1835 m. išleistame garsiajame savo veikale *De la démocratie en Amérique* (įžvalgumu ir lyginamosios analizės subtilumu iki šio nepranoktoje kontinentinės Europos intelektualo studijoje apie JAV) Tocqueville'is aiškinasi ir pagrindines priežastis, lemiančias religijos tvarumą ir įtaką Amerikoje. Jis rašo:

XVIII a. filosofai labai paprastai aiškino, kodėl pamažu silpsta tikėjimas. Pasak jų, religinis uolumas turi išblėsti, tolydžio didėjant laisvei ir plečiantis švietimui. Faktai visiškai nepatvirtina šios teorijos. (...) Europoje didžiausi bedieviai neretai yra nuskurėliai ir tamsuoliai, o Amerikoje, laisviausioje pasaulyje ir labiausiai apsišvietusioje šalyje, uoliai atliekamos visos išorinės religinės priedermės. (...) Kai atvykau į Jungtines Valstijas, mane pirmiausia nustebino žmonių religingumas. Kuo ilgiau čia buvau, tuo aiškiau man atsiskleidė tų naujų man faktų svarbūs politiniai padariniai. (...) Kiek žinau, Prancūzijoje laisvė ir religingumas beveik visada nesuderinami dalykai. Amerikoje jie glaudžiai susiję; ir viena, ir kita viešpatauja drauge toje pačioje žemėje. (...) Jaučiau kasdien didėjant norą suvokti to reiškinio priežastis. (...) Kaip praktikuojančiam katalikui, man ypač artima buvo katalikų dvasininkija, ir netrukus su kai kuriais jos atstovais net susibičiuliavau. Kiekvienam jų pasakojau, kas mane stebina, dėsčiau savo abejones; man pasirodė, jog visų tų žmonių nuomonė skyrėsi tik dėl smulkmenų, bet visi kaip vienas tvirtino, jog religija ramiai viešpatauja jų šalyje tik dėl visiško Bažnyčios atskyrimo nuo valstybės. Drąsiai galiu sakyti, kad, būdamas Amerikoje, nesu sutikęs nė

vieno žmogaus, pasauliečio ar dvasininko, kuris nebūtų tam pritaręs. (...) Kaip tik todėl ėmiau atidžiai stebėti, kokią padėtį užima amerikiečių dvasininkai politinėje visuomenėje. Nustebau sužinojęs, kad jie neturi jokių valstybinių tarnybų (...). Nė vieno nemačiau nei valdžios ar valdymo organuose, nė vieno jų atstovo neradau nei Kongrese, nei Senate, nei Atstovų Rūmuose. (...) Daugelyje valstijų kelią į politinę karjerą (...) jiems užtvėrė įstatymas, o visose kitose – visuomenės nuomonė.[8]

Vargu ar tenka abejoti, kad tiek religija, tiek ir pati filosofija Maceinai tebuvo politinės galios projekcijos. Didžiai abejotina, ar šitie būties ir sąmonės fenomenai jam turėjo nelygstamos, savarankiškos vertės. Jeigu viskas būtų buvę priešingai, Maceina – pakankamai solidžios erudicijos ir kompetencijos filosofas – būtų studijavęs savosios kritikos objektus, užuot ieškojęsis patogių, jo išankstines nuostatas ar įsitikinimus patvirtinančių tekstų (kaip minėjau, neretai – gerokai abejotinos vertės tekstų). Juolab kad tie tekstai, kuriais rėmėsi Maceina, būdavo parenkami ganėtinai tendencingai ir vienašališkai.

Jei Maceina būtų priėmęs domėn ne tik Maxo Weberio religijos sociologijos idėjas bei teorines implikacijas lyginamosioms religijų studijoms, bet ir minėtąjį Tocqueville'io veikalą, jis būtų galėjęs nepalyginamai giliau įsiskverbti į religijos ir politinės galios/sakralinės ir sekuliarinės sferų santykio problemą. Dar daugiau – jis būtų galėjęs nepalyginamai giliau ir adekvačiau apmąstyti ir tą patį individualizmą, kuris yra visų pirma pačios krikščionybės kūrinys ir didysis kontroliuojantis principas Vakarų civilizacijos simbolinėje erdvėje, o ne buržuazijos ir kapitalizmo pramanas, esą griaunantis krikščionybę ir bažnyčią. (Iš Maceinos socialinės filosofijos peršasi tik viena išvada, jog viskas, ką krikščionybė ir bažnyčia gali pasiūlyti realiai visuomenei – tai teokratinio režimo ir ideokratinės bendruomenės sukūrimas.)

Deja, Maceina šito nepadarė. Todėl net neverta tuščiai laužyti iečių grumiantis su jo teoriniais klystkeliais. Maceinos socialinės filosofijos referencijų sistema ir teorinė argumentacija yra tiek silpnos, kad jas it kortų namelį sugriauna kad ir toks iš XIX a. pirmosios pusės ataidintis Tocqueville'io argumentas:

Kol religija semiasi atsparos iš jausmų, instinktų, aistrų, atgimstančių visais istorijos periodais, tol ji nebijo laiko grėsmės, ją gali nustelbti nebent kokia kita religija. Tačiau, pasinėrusi į šios žemės interesus, ji tampa beveik tokia pat pažeidžiama kaip ir visos pasaulio galybės. Religija tik viena gali tikėtis nemirtingumo; šliedamasi prie laikinos valdžios, ji susilaukia to paties likimo ir dažnai pražūva drauge su trumpalaikėmis aistromis. (...) Taigi sandėris su įvairiomis politinėmis jėgomis religijai yra pragaištingas. Jai nereikia jų paspirties, o joms tarnaujant, laukia pražūtis. (...) Kai valdžia atrodo tvirta, o įstatymai pastovūs, žmonės nepastebi, kokia pavojinga religijai sąjunga su valdžia. Valstybei renkantis demokratinę santvarką, o visuomenei linkstant prie respublikos, religijos ryšys su valdžia darosi vis pavojingesnis, nes artėja metas, kai valdžia eis iš rankų į rankas, kai nuolat kaitaliosis politinės teorijos, kai kasdien keisis arba dings nebūtyje žmonės, įstatymai, net konstitucijos, ir tai vyks ne kurį laiką, o be paliovos. Demokratinių respublikų prigimčiai būdingas judrumas ir nepastovumas, kaip absoliučiai monarchijai – sustingimas ir vangumas. (...) Jei amerikiečiai, kas ketveri metai keičiantys valstybės vadovą, kas dveji metai renkantys naujus įstatymų leidėjus ir kasmet perrenkantys vietinės valdžios pareigūnus, jei jie, politikos pasaulyje leidę eksperimentuoti naujovių diegėjams, nebūtų religijos atskyrę nuo politikos, argi ji būtų išsilaikiusi šėlstančiuose visuomenės nuomonių verpetuose? Kas ją, įsivėlusią į partijų grumtynes, gerbtų kaip pridera? Ko būtų vertas jos amžinumas, jei viskas aplinkui žūtų? (...) Amerikiečių dvasininkai pirmieji suvokė tą tiesą ir prie jos prisiderino. Jie pamatė, jog, norėdami įgyti politinę galią, jie turi atsisakyti religijos įtakos, ir sutiko verčiau netekti valdžios paramos, negu nuolat patirti jos nepastovumą.[9]

Ne kas kitas, o Tocqueville'is, pirmasis iš visų kontinentinės Europos mąstytojų, suprato, kad amerikiečių ekonominis ir politinis aktyvumas, lydimas nežaboto individualizmo, yra sąlygotas jų nuolankaus atsidavimo Dievui religijos sferoje. Kitaip tariant, amerikiečių ekonominę ir politinę sėkmę – gebėjimą būti savojo likimo kalviais – sąlygoja religingumas. Sąmonėje įvyksta juvelyriškai tikslus sakralinių idealų ir sekuliarinių vertybių atribojimas. Nuolankumas Aukščiausiajai Būtybei religijos erdvėje visada bus lydimas ir simboliškai kompensuojamas nuolatos pabrėžiamų savo teisių, išdidumo, orumo ir vertės pojūčio praktinės veiklos sferoje. Autentiškas religingumas apsaugo nuo perdėto šio pasaulio galingųjų garbinimo. Dar daugiau – gilus ir lokalizuotas religingumas, pagrįstas aiškia sakralinės ir sekuliarinės sferų demarkacija, apsaugo nuo ideologinės ir politinės stabmeldystės. Šitą puikiai suprato Tocqueville'is. Deja, šito nesuprato (arba paprasčiausiai nenorėjo suprati) Maceina.

Greičiausiai todėl apie Didįjį Priešą – kapitalizmą, individualizmą ir buržuaziją, arba tiesiog liberalinės demokratijos civilizacinę idiomą – Maceina prabyla ne atidaus ir jautraus tyrinėtojo, o veikiau XX a. Savanarolos balsu (p. 61):

Iš visų natūraliųjų bendruomenių kapitalizmas labiausiai sužalojo šeimą. Individualistiškai liberalistiška laisvė šeimos gyvenime apsireiškia tokiais dalykais, kaip laisvoji meilė, draugiškoji moterystė, bandomoji moterystė, kurie paneigė aukštesnius matrimonialinio gyvenimo principus ir dviejų žmonių asmeninę sąjungą stengėsi pagrįsti biologiniu arba grynai psichiniu pradu. Kiekvieną kartą vis sunkėjąs pragyvenimas vertė ir moterį išeiti iš namų, vaikus paliekant arba svetimiesiems, arba visiškai be priežiūros, arba juos atiduodant į prieglaudas bei į darželius. Šeima kapitalistiniame amžiuje susirenka tik prie stalo arba tiktai nakčiai. Visą kitą laiką ji praleidžia už namų.

Maceinos socialinė poezija tolydžio praranda net ir paskutiniuosius referencijų lauko likučius ir pikto, bet didžiai riboto pamokslautojo intonacija pradeda byloti apie viską ir sykiu apie nieką (ten pat):

Kapitalistinis amžius, suardęs šeimą, kėsinasi suardyti ir žmogaus prigimtį. Nenuostabu todėl, kad ištvirkimas prostitucijos, homoseksualizmo ir masturbacijos pavidalais pasidarė beveik visuotinis. Pridėkime čia dar visuose pasaulio kraštuose užtinkamą mergaičių prekybą ir turėsime šios srities vaizdą kapitalistiniame amžiuje. Visų šitų dalykų mes randame ir kitais istorijos tarpsniais. Bet kapitalistinis amžius visus juos paaštrino ir išvystė ligi aukščiausio laipsnio.

Viena iš esminių priežasčių, leidžiančių paaiškinti ir suprasti, kodėl Maceina apie modernųjį Vakarų pasaulį ir liberalinę demokratiją prirašė tokios menkavertės rašliavos (jo socialinė filosofija netgi ano meto teoriniame ir idėjiniame kontekste neišlaiko jokios kritikos, o todėl tikrai neturi nors kiek didesnės išliekamosios teorinės vertės), būtų anglų kalbos nemokėjimas ir net principinis atsisakymas į savo intelektualinį horizontą įtraukti anglų ir amerikiečių teorinę raštiją. Įdomu, ką rimto ir protingo galima pasakyti apie liberalizmą ir kapitalizmą – šiuos šimtaprocentinius Anglijos (ir ypač joje įvykusių puritoniškosios ir pramoninės revoliucijų), Amerikos ir apskritai angliškai kalbančio pasaulio fenomenus – neskaitant, nestudijuojant, neciruojant ir nereferuojant Johno Locke'o, Johno Stuarto Millo, Herberto Spencerio, Davido Ricardo, Adamo Smitho ir kitų didžiųjų anglų politinių filosofų, sociologų ir ekonomistų? Ką galima pasakyti apie religijos ir politikos santykį anglosaksiškajame pasaulyje neskaičius Davido Hume'o ir Jeremy'io Benthamo veikalų? Nusišalindamas nuo klasikinės anglų politinės filosofijos, teisės filosofijos, sociologijos ir politinės ekonomijos, Maceina ne tik nedovanotinai apribojo savo, kaip socialinio filosofo, teorinį akiratį, bet ir tiesiog pasmerkė save bendravimui su indoktrinuotais autoriais ir prasta literatūra.



Antanas Maceina (1908 – 1987)

Sykiu nevertėtų iš akių išleisti to fakto, kad Maceina ignoravo ir vokiečių teorinės minties klasika tapusius veikalus, kurie jam buvo prieinami, bet vertybiškai svetimi. Turiu omenyje ne tik Maxo ir Alfredo Weberių, Ferdinando Tönnieso sociologinius veikalus, bet ir nemariuosius Immanuellio Kanto politinės filosofijos traktatus. Nė su žiburiu Maceinos referencijų lauke nesurasi nuorodų į fundamentaliuosius Ernsto Troeltscho darbus iš religijų istorijos, religijos filosofijos ir religijos sociologijos (mat Troeltscho būta protestantų teologo). O ką jau bekalbėti apie tokias figūras kaip Montesquieu ar Helvétius, kuriuos – kaip ir apskritai visą prancūzų švietimo filosofiją – Maceina atmetė iš pačių savo romantiškos sielos gelmių.

Aš ne veltui užsimenu apie romantišką Maceinos sielą – tipologiškai svarstant, Maceina ir yra ne kas kitas, bet pavėlavęs romantikas, o sykiu ir pačių polemiškiausių, labiausiai abejotinos vertės ir net reak-

(tęsinys sekančiame psl.)

ANTANAS MACEINA...

(atkelta iš 5-to psl.)

cingiausių romantinės sąmonės bruožų rinkinys. Racionalizmo kritika, menkai reflektuotas *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft* supriešinimas (tuo tarpu šitų terminų autorius Tönniesas, sugebėjo pateikti ganėtinai aiškią šios perskyros argumentaciją), organicistinė tautos ir valstybės samprata, traktuojanti ir tautą, ir valstybę kaip savitikslius dalykus, – visi šitie negatyvūs romantinės sąmonės bruožai, neabejotinai nusakantys pačią Maceinos mąstymo kvintesenciją, esmingai prisidėjo prie XX a. išplitusių antimodernistinių ir antiliberalistinių ideologijų susiformavimo. Minėtųjų romantinės sąmonės bruožų koncentratas atsiveria kad ir šiame Maceinos pasaže (p. 61-62):

Šalia šeimos, kapitalizmas suardė – daugiau ar mažiau – ir kitas bendruomenes. Pirmoje eilėje čia eina tauta. Tauta po šeimos yra labiausiai organiška bendruomenė. Josios galia glūdi josios suaugime su žeme, su tradicijomis, su istorija, su didvyrių kultu ir su kalba. Tuo tarpu visus šituos dalykus kapitalizmas palietė naikinančia ir mechanizuojančia savo ranka. Jis subloškė ištisus tautos sluoksnius į miestus, atplėšdamas juos nuo žemės. Jis nutraukė tautos ryšius su praeities tradicijomis, jų vietoje įdiegdamas dirbtinių papročių, kurie visiems yra bendri ir šabloniški. Jis sužeidė istorinę tautos sąmonę, priversdamas žmones gyventi dabartimi ir į praeitį žiūrėti kaip į menkesnio vertingumo tarpsnį. Jis sunaikino mistinį didvyrių kulto pobūdį, paversdamas jį paprasta, šabloniška, oficialia pagarba. Jis pasikėsino net ant tautinės kalbos, iš vienos pusės siūlydamas tarptautinę kalbą, iš kitos – niveliuodamas tarmių skirtybes ir stabdydamas kalbos organinį augimą mechanizuotomis taisyklėmis. Net tokie išviršiniai dalykai, kaip drabužiai, kapitalizmo buvo pakeisti. Tautiniai kostiumai pasidarė tik šventės ar iškilmių papuošalas. Mados reikalavimai nustelbė tautinio skonio reikalavimus. Tauta virto mase, kuri vienodai mąsto, elgiasi, kuria, šoka ir rengiasi. Bet šitas vienodumas kyla ne iš josios vidaus, o ateina jai iš viršaus, kaip ir visai žmonijai. Kapitalizmas tautą paskandino žmonijos sumoje. Tauta pasidarė nebe žmonijos nepakeičiamas narys, bet viena plytelė žmonijos krūvoje.

Savo įaudrintos istorinės ir kultūrinės vaizduotės Didįjį Priešą Maceina aptaria pirmuosiuose dviejuose antrojo *Raštų* tomo veikaluose: *Socialiniame teisingume* ir *Buržuazijos žlugime*. Liberalinės demokratijos, liberalizmo, individualizmo, industrializmo, pliuralizmo ir kosmopolitizmo (vartojant Maceinos raktažodžius – kapitalizmo ir buržuazijos) apokaliptinės kritikos priemonių arsenalas, be jokios abejonės, išties įspūdingas – pradedant Thomo Carlyle'io *Heroes and Hero-Worship* tipo didvyrių kultu bei *Blut und Boden* tipo mistiniu, ideologišku orgiastiniu nacionalizmu (artimu Maurice'o Barrèso biologiniam, radikaliam nacionalizmui) ir baigiant teokratinės (naujosios) socialinės santvarkos bei ideokratinės bendruomenės (sutelktos, organiškos tautos) atgaivinimo projektais. Po viso šito nenumaldomai aiškėja, kad Maceina ieškojo alternatyvų Didžiajam Priešui. Deja, mes labai gerai žinome, kokios buvo tos alternatyvos – XX a. patirtis šitą byloja tragiškai ir iškalbingai.

Tiesą sakant, trečiasis Maceinos *Raštų* antrojo tomo veikalas ir yra eklektiško, indoktrinuoto, ideologinio svaigulio pagauto, reakcingo, bet kartu ir lankstaus, nelengvai demaskuojamo mąstytojo intelektualinės dramos kulminacija. Tai *Prometėjizmo problema* – aistringos istorinių, kultūrinių ir politinių alternatyvų paieškos. Jau minėjau, kad pirmąja alternatyva moderniajai Vakarų civilizacijai Maceinos socialinėje mitologijoje tapo bolševikų sąjūdis ir režimas. Maištininko, revoliucionieriaus ir ideologo azartas bei patosas aiškiai ima viršų prieš teoretiko rezervuotumą ir skepsį (p. 335):

Šituo savo idėjingumu bolševizmas kaip tik ir darosi buržuazijos priešingybė. Jis kovoja su buržuazija ne tik kaip su socialiniu luomu, bet su buržuaziniu nusiteikimu, kuris neturi idėjų, kuris mėgsta ramybę, gerą gyvenimą, neturi pasiaukojimo ir heroizmo dvasios. Bolševizmas mūsų amžiuje yra herojiško gyvenimo būdo atsigavimas, tegul ir labai savotiškomis formomis.

Išties keista, kad šitaip vieną iš pačių ciniškiausių ir kruviniausių režimų per visą žmonijos istoriją šlovino intelektualas, gerai susipažinęs su rusų kultūros klasika ir todėl negalėjęs nežinoti ar nesuprasti pražūtingų bolševizmo ir komunizmo pasekmių pačiai Rusijai, jos intelektualiniams bei kultūriniams elitams, o svarbiausia – itin gležniems jos demokratijos ir socialinės taikos daigams. Reikėjo išties galutinai kontaminuoti savo mąstymą, kad apie totalitarinį režimą, sunaikinusį gan spartaus Rusijos virtimo klasikine, ekonominiu ir politiniu požiūriais veržliai besivysčiusia imperija procesą, būtų galima prabilti štai šitaip (p. 335):

Iš kitos pusės, bolševizmas yra nepaprastai kūrybiškas. Per savo vyravimo Rusijoje tarpsnį jis yra sukūręs nuostabių dalykų. Ar mes imsime ūkio, ar industrijos, ar technikos, ar mokslo, ar meno, ar ugdymo sritis, visur yra pasiekta nepaprastų laimėjimų. Nesvarbu, kad šitie laimėjimai nėra išplitę masėje. Tai tik ir rodo idealistinį bolševizmo pobūdį. Bolševizmas rūpinasi daugiau objektyvine kūryba, o ne tiek tuo, kiek šita kūryba pasinaudos plati visuomenė. Nematyti kūrybinio bolševikų entuziazmo ir jo rezultatų būtų neleistinas siauradvasiškumas. Galima baisėtis šitos kūrybos priemonėmis, nes joms aukojama yra ne tik žmogaus sveikata ir gyvybė, bet ir dora, ir sąžinė, ir laisvė. Vis dėlto bolševizmo kūryba yra kūryba tikra prasme. Kūrybinis žmogaus genijus čia išsiverčia baisiu, bet triumfališku būdu. Šiuo atžvilgiu buržuazija nė iš tolo negali susilyginti su bolševizmu. Buržuazijos nekūrybiškumas, neoriginalumas ją palieka bolševizmo užpakalyje.

Bet ir tai dar toli gražu ne viskas. *Buržuazijos žlugime* svarstydamas fundamentalius buržuazinės ir aristokratinės dvasios skirtumus (savaime suprantama, stodamas ano meto Europoje galutinai beišnykstančios aristokratijos pusėn) Maceina, be kita ko, pademonstruoja ir savo ištikimybe tuo metu Vakarų Europoje išplitusiai elito teorijai (p. 337):

Aristokratas ir buržujus abu gali pavergti pasaulį. Bet aristokratas jį pavergia kardu. Buržujus jį nugali pramone ir prekyba. Aristokrato simbolis ir jo tvirtumo atrama yra pilis. Buržujaus simbolis ir jo išsilaikymo pagrindas yra bankas.

Komplementari ir tiesiog neatsiejama nuo masinės visuomenės teorijos elito teorija prieš Antrąjį pasaulinį karą buvo autoritetingai dėstoma ne tik Nitzsche's kultūrinę kritiką plėtojusių José Orteg'os Gasseto ir Oswaldo Spenglerio veikaluose, bet ir gerokai ambivalentiškose, pavojingų politinių implikacijų turėjusiose Gustave'o Le Bono, Gaetano Mosca'os ir Vilfredo Pareto teorijose.

Nemaloniausia, kad šioje vietoje nesunku pagauti nacių ideologinės retorikos ir politinės frazeologijos obertonus. Aristokratiško ginklo pergalių ir buržuazinio pasaulio pavergimo (per bankus, nešvarius sandėrius ir finansines machinacijas) supriešinimas yra viena iš gerai žinomų nacių idiomų. Be to, pasaulio pavergimo hiperbolė anaiptol nėra nekalta poetinė kalbos figūra. Ji atidengia akis badantį Maceinos įtikėjimą į sąmokslo teoriją (ne veltui Karlas Raimundas Popperis šią ideologinės sąmonės konstrukciją laikė savarankiškai funkcionuojančia socialine teorija, besimaskuojančia tai marksizmu, tai dar kokia nors socialinės filsofijos koncepcija), kuria buvo tiesiog smelkte persmelktas nacių ideologinis ir politinis diskursas.

Dar nemalonesnis jausmas apima, o sykiu ir negeras įtarimas sustiprėja, kai perskaitai tokį Maceinos pateiktą aristokrato apibūdinimą (ten pat): „Aristokrato gyvenimą valdo ne ekonominis, bet <u>vitalinis rasinis principas</u>" (pabraukta mano – L.D). Ar Maceina suvokė, kad jis perėjo į apnuogintų nacizmo idiomų vartojimą? Ar jis suvokė, kad savąja buržujaus demonizacija ir buržuazinės dvasios aristokrato „vitalinio rasinio principo" priešpriešia jis tiesia atvirą kelią į rasizmą, rasistinį antisemitizmą (kas gi, pagaliau, tas buržujus?) ir nacionalsocializmą? Galiausiai, ar jis pats suvokė, kad visa jo socialinė filosofija *nolens volens* atveria bolševikinės ir nacistinės sąmonės, t.y. totalitarinės, fašizoidinės sąmonės *par excellence*, genezę bei jos intelektualinio žemėlapio kontūrus?

Trečiajame savo socialinės filosofijos veikale *Prometėjizmo problema* Maceina, regis, galutinai atidengia kortas. Šio veikalo pabaiga išsklaido paskutiniąsias abejones dėl jo tariamo naivumo ar nekalto koketavimo su ideologiškai kontaminuotu žodynu. Maceinos garbinamas prometėjizmas (išduodantis nebent neopagonišką sąmone, ieškančią ideologinių nuotykių ar papildomų įkvėpimo šaltinių krikščionybėje) įsikūnija dviejuose didžiuosiuose sąjūdžiuose, vieną iš kurių privalo pasirinkti ir galutinei kovai su buržuazine dvasia besiruošianti krikščioniškoji kultūra. Iracionalizmo, biologinio prado, kraujo ir dirvos, vitalizmo ir rasizmo kultas persipina su galutinės, apokaliptinės kovos evokacija (p. 463-464):

Šalia Rytų bolševizmo Vakaruose mūsų akivaizdoje auga antras sąjūdis naujojo pagonizmo pavidalu. Prometėjizmo žymės jame yra dar aiškesnės negu bolševizme. Kova su Dievu Išganytoju ir herojiškos pastangos išganyti patį save yra charakteringiausia šio sąjūdžio apraiška. Naujasis pagonis nori sukurti tokią kultūrą, kuri būtų pagrįsta tik jo paties idėjomis ir išaugusi tik iš jo paties pastangų be jokios antgamtinės pagalbos. Kokį pavidalą šitas sąjūdis įgis, šiandien dar nežinia. Bet jis aiškiai eina idealizmo kryptimi. Miesčioniškų bruožų jame taip pat nė kiek nežymu. Jis yra net labiau aristokratiškas negu bolševizmas. Bolševizmas remiasi daugiau proletariatu. Naujasis pagonizmas savo šalininkų ieško grynos rasės srityje. Bolševizmas yra kilęs iš <u>gyvybės išlaikymo filosofijos</u>. Naujasis pagonizmas remiasi rasistine arba <u>gyvybės išvystymo filosofija</u>. Jis taip pat yra kovojąs ir kuriąs. Krikščioniškoji kultūra dabar stovi šitų dviejų didelių sąjūdžių akivaizdoje ir rengiasi tai didelei kovai, apie kurią kalba Apokalipsė, bet kurią labai dažnai užmiršta Kirkščionybės atstovai. Miesčioniškasis buržuazinis kultūros tipas baigiasi visur. Jis turi baigtis ir Krikščionybėje.

Ironiška, kad „naujasis pagonizmas“ buvo akivaizdus smulkiosios vokiečių buržuazijos kūrinys, nieko bendra neturėjęs ne tik su „aristokratiška dvasia“, bet ir su pačia realiąja aristokratija (kurios, beje, naciai nekentė taip pat, kaip ir aristokratiškos kilmės vokiečių karininkija niekino nacizmą ir jo ideologinius stabus). Lygiai tą patį galima pasakyti apie bet kurį kitą fašistinį ano meto Europos režimą. Belieka tik nuoširdžiai stebėtis, kaip Maceina – pakankamai išsilavinęs ir informuotas žmogus – galėjo šito nežinoti ir nesuprasti. Deja, jis ir pats buvo ne kas kitas, o vienas iš tų neopagonių intelektualų, kurių knibždėte knibždėjo to meto Europoje. Prisiminkime kad ir orgiastiniam neopagoniško misticizmo svaiguliui pasidavusį jaunąjį Mircęą Eliadę, kartu su savo draugais iš *1927-ųjų Generacijos* priartinusį ir ryžtingai pasisakiusį už fašizoidinį generolo Antonescu režimą Rumunijoje. Kaip ir kiti to meto Europos doktrininiai intelektualai, Maceina ne tik patyrė visišką *fiasco*, absurdiškai aiškindamas savojo laikmečio realijas, bet ir išdavė tikro intelektualo misiją bei nerašytą garbės kodeksą: skleisti proto ir žinojimo šviesą, o ne tamsą; ginti ir pasisakyti už visų savosios visuomenės narių, o ne tik išrinktosios grupės ar savosios ideologijos adeptų, orumą; gerbti kiekvieno žmogaus (nepriklausomai nuo jo/jos rasės, lyties, etninės kilmės, tikėjimo, turto ir mokslo cenzo) individualybę, o ne sąmoningai ištirpdyti ją ideokratinėje bendruomenėje. Tiesą sakant, nieko nuostabaus čia nėra – nelaisvas žmogus negali gerbti ir branginti kitų laisvės.

POST SCRIPTUM

Šioje studijoje nekėliau sau tikslo aprėpti visą Maceinos socialinę filosofiją. Juk socialinė filosofija, kaip praktinės filosofijos terpė, apima ir istorijos filosofiją, ir kultūros teorijas, ir teisės bei politikos filosofinę problematiką. Svarbiausia man buvo pagaliau kritiškai ir analitiškai sureaguoti į Maceinos *Raštų* antrąjį tomą, kuris Lietuvoje buvo išleistas ne tik be įvadinio straipsnio, bet ir apskritai be nors kiek rimtesnių komentarų.

Kita vertus, reikėtų prisiminti Vytauto Kavolio nuostabą, jog net nūdienės Lietuvos socialdemokratams netikėtai išsprūsta mintis, kad „pilnutinės demokratijos“ jiems reikia mokytis iš Antano Maceinos, 1939 m. kovo 19 d. *Naujojoje romuvoje* publikuotame straipsnyje „Tauta ir valstybė“ rašiusio:

„Pirmas tautinės valstybės bruožas yra josios totalumas .... naujoji valstybė savo egzistenciją grindžia ne piliečiu, bet tautiečiu ... Valstybė, būdama tautos objektyvacija, negali vienodai traktuoti ir tautiečius, ir svetimų tautybių piliečius arba vad. tautines mažumas.“[10]

Nejaugi per pusę šimtmečio lietuvių intelektualai taip ir liko nieko nepasimokę ir nesupratę, jei entuziastingai pasirašo po atvirai reakcingais, visuomenę disocijuojančiais, o ne asocijuojančiais Maceinos teiginiais? O gal mūsų kultūriniai herojai nenusipelno, kad jų tekstai būtų skaitomi ir analizuojami? Gal pakanka juos gerbti, jų nekritikuojant, nekomentuojant ir paprasčiausiai neskaitant?

Galiausiai, elementari intelektualinė sąžinė neleidžia nutylėti substancialaus Maceinos įnašo į Lietuvių aktyvistų fronto programos teksto parengimą: čia nieko nereikia spėlioti ar išradinėti, kadangi šitą faktą juodu ant balto yra išdėstęs LAF'o architektas Kazys Škirpa.[11] Nesiimu svarstyti LAF'o ir 1941 m. birželio sukilimo vaidmens bei vietos naujausioje Lietuvos istorijoje – ne nusišalinu nuo diskusijos šiuo Lietuvos garbei ir orumui principiniu klausimu, o tiesiog laikau probleminį savo studijos apie socialinę Maceinos filosofiją kontekstą ne visai tinkamu įsijungti į jau senokai prasidėjusią diskusiją. Mane domina tik Maceinos ideologinis nuoseklumas perkeliant savosios socialinės filosofijos pamatines konstrukcijas į LAF'o programą.

Štai keletas šios programos punktų:

„2 str. Lietuvių Aktyvistų Frontas pagrindiniais savo uždaviniais laiko:

b) gerbti, ugdyti ir ginti kilniuosius lietuvių tautos papročius, palaikyti jos aukštas moralines vertybes, saugoti jos rasinį tyrumą ir išlaikyti jos istorinę garbę;

3 str. Lietuvių Aktyvistų Frontas savo veikimą grindžia lietuviškuoju nacionalizmu, krikščioniškosios dorovės ir socialinio teisingumo dėsniais, kuriuose lietuvių tauta randa neišsemiamų dvasinių jėgų šaltinį nepalaužiamai kovai už teisę gyventi ir tobulėti.

4 str. Lietuvių Aktyvistų Frontas tautą laiko kraujo, žemės ir istorinio likimo sukurta, vieningos sąmonės ir kovos už bendrą ateitį sustiprinta bendruomene, turinčia nepaneigiamą teisę saugoti ir ugdyti savą individualybę ir savą kultūrą.

7 str. Normalia ir legalia žmonių dauginimosi institucija Lietuvių Aktyvistų Frontas laiko principe neišardomą moterystę, kurios pirmaeilis uždavinys yra patikrinti tautai sveiką, stiprų ir gausų prieauglį.[12]

18 str. Ūkininkų luomo, kaip visos tautos maitintojo, pastovumui ir žemės sunaudojimo tikslingumui patikrinti žemę leidžiama įsigyti tik Lietuvos piliečiams, pirmoje eilėje tik lietuviams, mokantiems ją dirbti.

22 str. Lietuvių Aktyvistų Frontas laiko būtiniausiu reikalu pravesti plačią ir radikalią Lietuvos miestų reformą. Jos tikslas būtų stiprinti lietuvybę tiek gyventojų, tiek santvarkos, tiek paties stiliaus atžvilgiu.

31 str. Lietuvių Aktyvistų Frontas pripažįsta, kad tautinė kultūra gali reikštis įvairiomis kryptimis. Tačiau tautos dvasia, jos istorija, jos papročiai ir jos gyvybiniai interesai turi būti nuolatinis idėjinis šaltinis ir vertybių kriterijus. Todėl Aktyvistų Frontas yra pasiryžęs griežtai kovoti su lietuviškumą neigiančiomis ar jo nepaisančiomis kultūros srovėmis ar idėjomis.

33 str. Tautos dvasiniam atsparumui ugdyti, tautinės dvasios grynumui išlaikyti, tautinės kultūros politikai vykdyti, tautai informuoti ir telkti kuo aktyviausiai veiklai visose viešojo gyvenimo srityse steigiamos specialios valstybinės institucijos" (pabraukta mano – L.D).[13]

Taip, Maceinos būta visiškai nuoseklaus ideologinių ieškojimų erdvėje (šito tikrai nepasakysi apie jo teoretizavimą – eklektišką, fragmentišką, mozaikišką, sudurstytą iš pačių kontrastingiausių teorinės minties segmentų). Ką tik pacituotieji LAF'o programos punktai iškalbingai byloja, jog šioji ideologinė programa kone tobulai apibendrino visą Antano Maceinos socialinę filosofiją. Todėl neverta laužyti galvos ir skausmingai ieškoti, iš kur nūdienos Lietuvos viešajame diskurse vis dar tokios gajos kovos su liberalizmu, kosmopolitizmu, „keliaklupsčiavimu prieš Vakarus“ ir Vakarų masine kultūra. Antiliberalinis ir antivakarietiškas diskursas tėra tąsa tų pačių sąmonės ir tapatybės duobių bei mąstymo trombų, kuriuos geriausiai reprezentuoja Maceinos socialinė mitologija – šiuolaikinio pasaulio kontekste vaiduokliška, reakcinga ir vienodai pavojinga tiek praeities, tiek dabarties Lietuvai.

Leonidas Donskis

ANTANAS MACEINA IR KAZYS ŠKIRPA

(Iš Julijos Maceinienės dienoraščio. *Metai,* 1992 m. sausis-birželis)

1940 m. lapkričio 17 d.

Lyg tyčia Antanas šiandien turėjo išeiti. Iš ryto į bažnyčią, paskui grįžo tik pietų, o tuoj po pietų pas p. Škirpą. Dabar jau lygiai 9 val. vakaro, o jo vis dar nėra.

1940 m. lapkričio 24 d.

Antanas šiandien visą popietę iki pat vakaro dirbo pas p. Škirpą „tautos atstatymo“ darbą. Jis jau, atrodo, pradeda žavėtis ir džiaugtis, ir net svajoti ...

1940 m. lapkričio 27 d.

Vakar jis buvo posėdyje pas p. Škirpą. Ilgai jie posėdžiavo, ilgai kalbėjosi, vis nesutaria dėl žmonių. Atrodo, kad prasideda vėl iš pradžių sena kova, kovota dar Lietuvoje. Tai nesutarimas senosios kartos su jaunesniąja. Jaunesnioji trokšta dinamikos, veiklumo. Senajai atrodo išmintingiau būsią pamažu apsvarstyti, iš lėto išdėstyti, savo pažiūras, savo nuomonę vienu bei kitu klausimu... Atrodo, kad vokiečiai duos tiems vadinamiesiems mūsų aktyvistams vietas.

1941 m. gegužės 29 d.

Užsienių reikalų viceministeris pasiūlęs p. Škirpai perplanuoti, pergalvoti „Grosslitauen“, su Latvija ir Gudija, ar tai tik mūsų mielas mažas kraštas, svarbu tik ten būti ir gyventi... Antanas jau tvarko „Grosslitauen“, skirsto, kuri sritis bus žemės ūkio, kuri pramonės ir kuri ugdys dvasinę kultūrą.

1941 m. birželio 20 d.

Antano nėra. Jis ir vėl pas Ministerį. Dabar jis taip intensyviai tvarko aktyvistų programą. Vakar beveik visą dieną pas mus išbuvo generolas Raštikis su kun. Yla. Visi sykiu svarstė perredaguotą programą.

[8] Alexis de Tocqueville. *Apie demokratiją Amerikoje* (Vilnius: Amžius, 1996), p. 317.

[9] Ten pat, p. 319-320.

[10] Žr. Vytautas Kavolis, „Centrai ir apytakos kultūros dirbtuvėse“, *Metmenys,* 68 (1995), p. 36-37.

[11] „Programos tekstui suformuluoti, kaip jau žinome, buvo LAF steigėjų sudaryta speciali LAF ideologijos komisija. Jai pirmininkavo docentas Antanas Maceina, kuris buvo ir faktiškasis tos programos projekto redaktorius. Man pačiam tebuvo tekę pridėti savo pirštus prie to svarbaus darbo artimu kontaktu su Maceina ir tik kai kuriomis pastabomis prie jo paruošto teksto projekto bei sustilizuoti, drauge su Antanu Valiukėnu, programos užbaigiamąją dalį“. Žr. Kazys Škirpa, *Sukilimas Lietuvos suverenumui atstatyti: dokumentinė apžvalga* (Washington, D.C.: Franciscan Fathers Press, 1973), p. 573.

[12] Nenoriu siūlyti pernelyg stiprių ir toli siekiančių palyginimų, bet Hitlerio Vokietijoje tik šitaip, o ne kitaip buvo apibrėžta ir suprasta visa moterystės esmė: privalomas ir toleruojamas moters atsidavimas tik santuokai, motinystei ir šeimai. Ne veltui Hitlerio buvo genialiai pastebėta, jog moterų emancipacija yra tik žydiško intelekto ir žydiškos dvasios pramanas. Žr. Kate Millett, *Sexual Politics* (New York: Ballantine Books, 1978), p. 222-237.

[13] Žr. Kazys Škirpa, *Sukilimas Lietuvos suverenumui atstatyti, op. cit.,* p. 567-571.